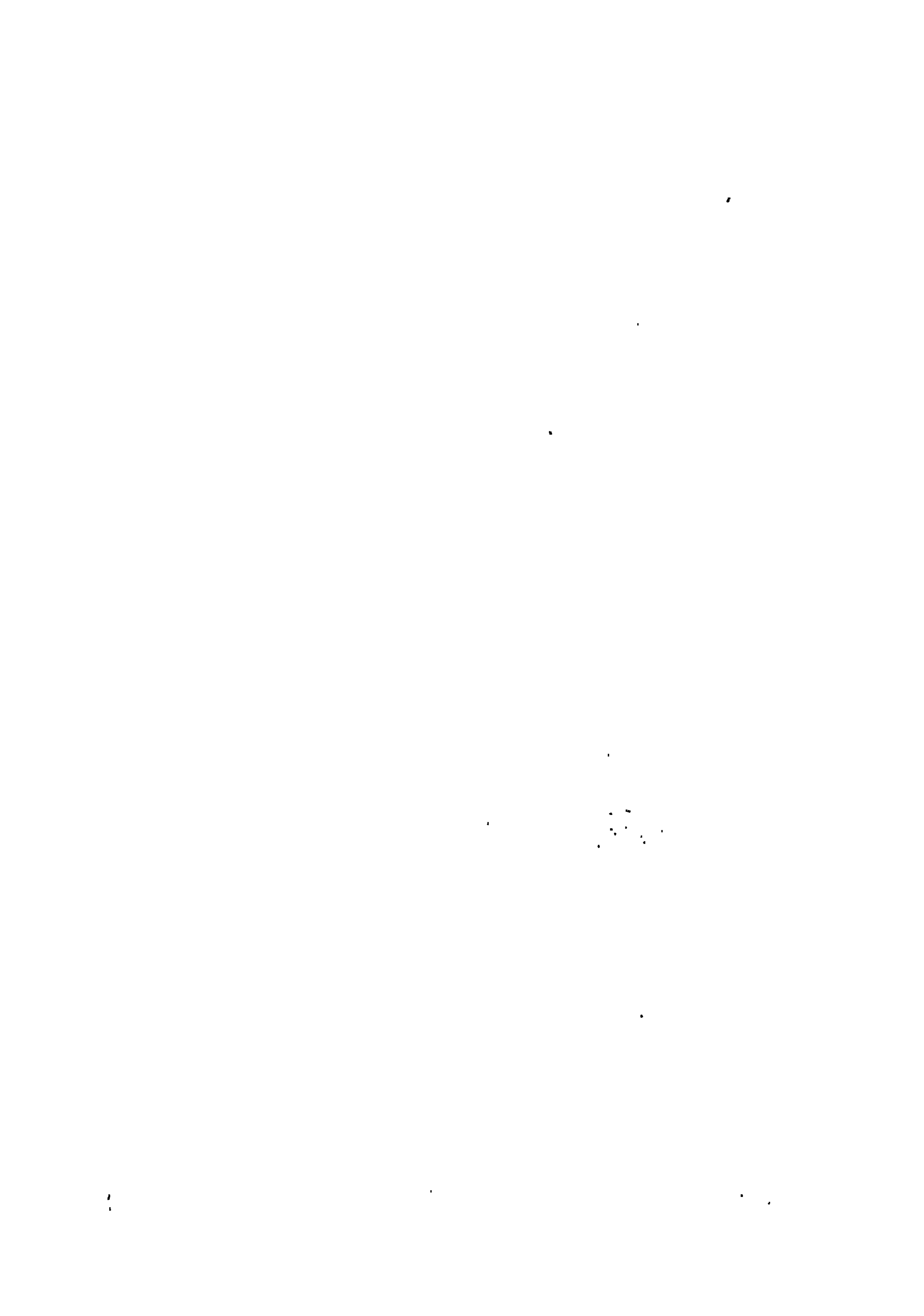
دراسات في الفلسفة الوجوديّة

تأليف

الدكتور عبد الرحمن بدوي

المؤسّسة العربيّة
للدراسات والنشر
بناية برج الكارلتون – ساقية الجنزير
ت ٣١٢١٥٦ - ٣١٩٥٨٦ - برقياً، موكيالي، بيروت
ص ب : ١١/٥٤٦٠ بيروت

دراسات
في الفلسفة الوجودية



الطبعة الاولى
١٩٨٠م ــ ١٤٠٠هـ

تقـــديــم

هذه دراسات بسيطة موجزة عن الوجوديـة، قصدت منهـا إلى إعطاء القارئ العربيّ فكرة واضحة عن هذا المذهب الذي اختلط اسمُه في ذهنه بمعان ليست لها بهِ أية صِلة، رغم أن الوجودية مذهب في الوجود محدّدٌ تمام التحديد، يقوم على مبدأ أساسيّ سهل بسيط هو أن وجود الإنسان هـو ما يفعله، فأفعال الإنسان هي التي تحدّد وجوده وتكوّنه، ولهذا يقاس الإنسان بأفعاله، فوجود كلّ إنسانٍ بِحَسَب ما يفعله - وذلك ضد مذهب القائلين «بالماهية»، أي الذين يفترضون مَاهيةً سابقة على وجود الإنسان وعنها تنشأ أفعاله، ووفقاً لها يُحْكم عليه، وبها يُحَدَّد.

عبد الرحمن بدوي

التطور الفلسفي
في النصف الأول من القرن العشرين

تيار الفكر متّصل لا يقبل الانقطاع ولا الاقتطاع وليس ثم روابط عليّةٌ بينه وبين الزمان الآلي بأيامه وأعوامه؛ إنما القصور العقلي هو الذي يضطرنا إلى الترخص في الاقتطاع - وهذا تحفُّظٌ لا بد أن نبديه قبل السماح لأنفسنا بالتحدث عن التطور الفلسفي إبان النصف الأول من القرن العشرين، وهو يقتضينا كذلك أن نمهّد له بمقدماته وأصوله، حتى يستردّ مكانه في الإطار التاريخيّ العام.

لم يكن في القرن التاسع عشر من الغباوة ما نعاه عليه ليون دوديه (Daudet) على الأقل في الفلسفة. فقد شهد النصفُ الأول منه بناء المثالية الألمانية يقوم على تشييده فشته (Fichte) (١٧٦٢ - ١٨١٤) بما انتهى إليه من القول بـ «الأنانة» (Ich bin Ich) وما يناقضها من «اللاأنا» (Nicht - Ich) وما يتركب من كليهما في الأنا من تعارض فيما بين الأنا المتجزئ واللاأنا المتجزّئ ، مما يعني القول بجوهر أول أصيل واحد هو «الأنا»، ما عداه إنما ينشأ عن رفع الأنا الواقع في نفسه، وهذا الواقع المرفوع يوضع بمثابة «لا أنا» هو في الحقيقة فعل من أفعال الأنا نفسه. فكل ما في الوجود من الأنا، وإلى الأنا يعود. ثم قفّى على آثار هيجل (Hegel) (١٧٧٠ - ١٨٣١) بما قرره من منطق التطور ومن حقيقة المطلق. والمطلق عنده هو العقل والصورة (Idee) والروح، هو الواقع الفعلي الذي يظهر نفسه في معرض الطبيعة ثم يعود منها إلى الروح على سياق التطور العقلي التالي: موضوع، نقيض موضوع، مركب موضوع،

والأخيرهو بمثابة الوحدة العلياالتي تنطوي على الطرفين المتقابلين. والمطلق هو العقل المطلق، هو الله قبل خلق الطبيعة والروح الفانية. والطبيعة هي خروج «الصورة» المطلقة عن ذاتها، فليست حرية إذن، بل هي ضرورة واتفاق؛ وهي تصبو إلى استعادة الوحدة المفقودة، وبلوغ الوحدة هو الروح نفسها، هو قيام «الصورة» المطلقة بذاتها.

وكان هذان المذهبان بمثابة الإفضاء الطبيعي للمذهب النقدي الذي وضعه كنت(Kant).

وفي كنف هيجل - وإن انتهى إلى تحطيمه - نما مذهبُ مفكر متوحّد كان يحيا في عالمه الخاص الفريد، وسيكون له في تطور الفكر الفلسفي في القرن العشرين أخطر أثر، الا وهو سيرن كيركجور (١٨١٣ - ١٨٥٥) (Soren Kierkegaard).

كانت مسألة المسائل عند كيركجور كما قال في «يومياته» (بتاريخ أول أبريل سنة ١٨٣٥) هي «أن أجد حقيقة، حقيقة ولكن بالنسبة إلى نفسي أنا؛ أن أجد الفكرة التي من أجلها أريد أن أحيا وأموت». فهذه الفكرة هي حياته نفسها، وهي بسبيل تحقيق ممكناتها؛ ولذا يجب أن تكون نضالاً بين الذات وبين المطلق، بين الله وبين العالم، بين الواقع وبين المثال، بين اللحظة الحاضرة وبين مجموع الحياة، بين الزمان وبين السرمدية، بين العلم وبين الإيمان. وهذا النضال سيطبع الوجود بطابعه الأصيل وهو أنه: الاختيار، والتغيرُّ، والانفراد، والذاتية؛ وهو الهمُّ المتصل: فالذات مهمومة بذاتها باستمرار؛ وهو الشعور بالحرية، وبالتالي بالخطيئة؛ وهوالوجود في «الحضرة» وجهاً لوجه أمام الله. فالإنسان فرد فريد لا يمكن تكراره؛ لا يوضع تحت معنى أعم، ومن هنا لا ينطوي في معنى مجرد. والوجود تناقضٌ، لأنه نقطة التلاقي بين المتناهي واللامتناهي، بين الزمني والسرمدي فهو في فرديته المتنامية مغمورٌ في الزمان، يعود إلى نفسه، ويدور حول نفسه مؤكّداً لنفسه في عينيتها (Concrétude) وفردانيتها (Individualité). ولكن الوجود، بوصفه حضوراً في

اللامتناهي وفي السرمدية، إنما يعود إلى الله، إلى المطلق. وفي هذا التقاطع بين الفردية المنطوية على نفسها، وبين الحضرة المشاركة في الرابطة مع الله، يقوم الوجود المتوتر الحيّ بما ينطوي عليه من مخاطرة، ووثبة، وخطيئة - وكل هذه معانٍ أساسية تكوّن مقولات الحياة الوجودية عند كير كجور.

ولا حقيقة عند الفرد إلا ما يحياه وينفعل له، ولهذا كانت كل حقيقةٍ انفعاليةً عند كيركجور. وفي هذا يقول: «إن النتائج التي ينتهي إليها الانفعال (Passion) هي وحدها الخليقة بالايمان، هي وحدها المقنعة» («الخوف والقشعريرة»، ص ١٦٥) - لأن الحق هو ما يلتزم به المرء ويكون متأهباً للمخاطرة في سبيله. فإن شئت أن تعرف معيار الحق عند إنسان، فعليك بملاحظة ما إذا كان يحياه دون تحفظ ويلتزم كل نتائجه.

والفرد جوهره الحرية، الحرية التي تؤكد نفسها في مقابل ما عداها. والحرية اختيار مطلق. والاختيار ينطوي على النبذ، مما يسمح للعدم بولوج الوجود، ولهذا كان في الوجود هوة وثغرة لا يمكن ملؤها أبداً. والاختيار ينطوي على المخاطرة، والمخاطرة تستدعي اليأس. ولهذا كان اليأس من العناصر الانفعالية الضرورية في تكوين الوجود. ولا سبيل إلى الخلاص من اليأس، ولا معنى للخلاص منه، لأن الخلاص من اليأس هو والعدم سواء، إذ اليأس مصدر الشعور والتفكير، مصدر التعالي الدائم: فمن لا ييأس مما فيه، لا يطلب شيئاً أبداً، أعني: لا يشعر ولا يفكر ولا يصبو.

وللحرية مقتضى انفعالي آخر هو القلق. والقلق نوعٌ من الدُّوار، ونوعٌ من النور، هو قوة نفسية ولكنها ذات سورة جنيّة (Demoniaque) غرارة؛ والأصل في هذا القلق (Angst) هو شعور الفرد، في فعله الحر، بالخطيئة الناشئة بالضرورة عن الاختيار لأن الاختيار نبْذٌ لممكنات، وعن طريق النبذ يتسلل العدمُ إلى الوجود، ومن هنا جاءت الصلة الوثيقة بين العدم والحرية والقلق.

ذلك مذهب كيركجور في خطوطه العامة التي ستكون ينبوع الوحي للوجودية في القرن العشرين. فلندعه الآن حتى نلتقي به مرة أخرى مع الوجوديين.

وفي مقابل المثالية الألمانية بفروعها العديدة وامتداداتها الهائلة - قامت الوضعية يحمل لواءها أوجيست كونت (Auguste Comte) (١٧٩٨ - ١٨٥٧) وكان يهدف من ورائها إلى الحدّ من غُلَواء النزعات الروحية، وإن لم يكن هو من دعاة المادية ولا التجريبية المطلقة. فهو قد أخذ على المادية نفسها:

١ - أنها غير علمية، لأن المادية ترى في المادة موضوعاً غير معين تتعاوره الظواهر؛

٢ - وأنها في تفسيراتها ترد الأعلى إلى الأدنى.

على أنه يجب أن يلاحظ أن كونت قد تطور تطوراً شديداً من تجريبية تكاد تقرب من المادية - إلى وضعية تنحو نحو التوسع في التفكير العقلي على حساب الميدان التجريبي؛ حتى انتهى به الأمر في خاتمة المطاف إلى القول بآراء لا يمكن ردُّها إلى المعرفة التجريبية وحدها، مثل: قانون الأطوار الثلاثة الذي فسر به تطور الفكر البشري من الطور اللاهوتي إلى الطور الميتافيزيقي حتى ينتهي إلى الطور العلمي الوضعي؛ ومثل اعتقاده ثبات قوانين الطبيعة، وقوله بسيادة الإيثار على الأثرة بوصف ذلك الصورة الطبيعية للنشاط الانساني، ودعوى الانسانية بوصفها الموجود الأكبر (Grand Etre)، وأن قيمتها أكبر من قيمة الأفراد.

وإلى جانب هذا التحفظ نقول: إن الوضعية التي أقام بناءها كونت ترمي إلى استبعاد ما بعد الطبيعة وإحلال البحث عن القوانين - بوصفها الروابط الثابتة بين الظواهر - محل تلك الميتافيزيقيا. فلا حقيقي إلا الظواهر والظواهر تفسَّر بالظواهر، فلا مجال للإهابة بتفسيرات خارقة أو مجردة، لهذا يجب استبعاد العلل الغائية والعلل الاولى. والواقعة (Fait) هي العنصر الوحيد

الداخل في تركيب مادة العلم. وعلى العالم أن يبحث عن القوانين في كل فروع المعرفة التي يعنى ببحثها. وليكن مثله الأعلى المنهج المستخدم في الرياضيات والعلوم. وليس للعالم أن يتجاوز نطاق الوقائع المحسوسة، ولا أن يستعين بالفروض غير المنبعثة من صميم المحسوسات.

وقال كونت بنظرية الوسط أو البيئة أو المحيط (Milieu) في العلوم الحيوية ويقصد بالوسط: مجموع الظروف الخارجية بكل أنواعها، التي تعين وجود الكائنات العضوية، بحيث تكون الظواهر الحية كلها ناشئة عن تضافر الكائن العضوي مع الوسط.

وعلى آثار كونت سار كلٌّ من إميل لتريه (Emile Littré) (١٨٠١ - ١٨٨١) اللغوي الفرنسي المشهور، الذي أخذ على كونت تطوره الأخير الذي يراه لتريه متنافياً مع الوضعية الحقة.

وفضل كونت إنما هو في إنشائه علم الاجتماع على أسس علمية تجريبيّة، وهو ما تولى أنصارهُ إكمال بنائه في القرن العشرين، وأشهرهم: إميل دوركهيم (Emile Durkheim) (١٨٥٨ - ١٩١٧) وبوجه (Célestin Bougé) (١٨٧٠ - ١٩٣٨) ولوسيان ليفي بريل (Lucien Lévy-Brühl) (١٨٥٧ - ١٩٣٩).

ذلك هو التراث الذي خلّفه القرن التاسع عشر في جملته: مثالية ووضعية.

وجاء القرن العشرون ابناً عاقاً لم يكن همه إلاّ الهجوم على القرن السالف. وعلى هذا الهجوم اتخذ أبناؤه مواقفهم وحدّدوا مذاهبهم، وهي مذاهب أو مواقف يمكن أن نميز فيها ثلاثة تيارات رئيسية:

١ - التيار الروحي، ويمثله برجسون، والنزعة التوماوية الجديدة، وأصحاب فلسفة الروح وأشهرهم لوى لافل ورينيه لوسن (René Le Senne) ونيقولا برديائيف (N. Berdiaeff).

٢ - التيار الوجودي، وقد أسسه هيدجر ثم يسبرز، ومن أشهر ممثليه: سارتر في فرنسا، وأبنيانو في ايطاليا؛ وأرتيجا إي جاسيت (Ortega y Gasset) في اسبانيا.

٣ - التيار الفعلي والعلمي، ويمثله وليم جيمس (W. James)، وفردينند كننج اسكوت شلر (F. C. S. Schiller) وجون ديوي (J. Dewey) بوصفهم فعليين (Pragmatistes) بينما يمثل الواقعية الجديدة ج. ا. مور (G. E. Moore) وبرترند رسل (Bertrand Russell) وألفرد نورث هويتهد (Alfred North Whitehead).

-١-

أما برجسون (Bergson) (سنة ١٨٥٩ - ١٩٤١) فقد أخذ عن الوضعية عنايتها بالوقائع، لأنه لا يود أن يقيم مذهبه على الأفكار، بل على الوقائع، لكنه ينتهي إلى عكس ما يذهب إليه الوضعيون. والفكرة السائدة ومركز المنظور في كل مذهبه هي فكرة الوجدان بوصفه ملكة الادراك، ثم فكرة المدة (Durée) بوصفها نسيج الواقع الحيّ.

أما الوجدان (Intuition) فقد عرَّفه بأنه «ذلك النوع من المشاركة العاطفية التي بها ينتقل المرء إلى باطن الموضوع لكيما يصبح شيئاً واحداً هو وما في الموضوع من مفردٍ نسيج وحده، وبالتالي، لا يقبل التعبير عنه» («الفكر والمتحرك» ص ٢٠٥). وبالرغم من هذا التعريف فلا يزال معنى هذه الملكة وإمكان وجودها موضوعاً لكل شك. أما نظريته في المدة فناشئة عن نظريته في الحياة بوصفها التغيرُّ الدائم والخَلق المتصل: «فالوجود بالنسبة إلى الكائن الواعي هو التغيرُّ، والتغير هو السير في النضج، والسير في النضج هو أن يخلق الموجودُ ذاته، بلا انقطاع» (« التطور الخالق» ص ٨) وهذا الموجود الحيّ المتغير الخالق المتجدد هو الزمان، وما عداه فهو المكان. فالزمان معناه: المدة الفعلية، والكثرة الكيفية، واللاتجانس، والتوالي، والكيف، والتغير، والبطون أو المحايثة (Immanence) والاتصال النفسي، واللاامتداد، والنفوذ المتبادل والتلقائية، والحرية والتطور الخالق، والشعور، والروح. أمّا المكان

فمعناه: الامتداد، والعـدد، والتجانس، والمعيـة (Simultanéité)، والتتالى، والكم، والسكون، والخروج، والانفصال، واللاتداخل، والضرورة، والآلية، والمادة، فالزمان والمكان إذن على طرفي نقيض، ومن كليهما يتكـون نسيجُ الوجود عامة:

والمدة الخالقة هي في جوهرها حرية، لأن التغير يقتضي الحرية، ولكنه لا يقصد منها الحرية الأخلاقية، إنما الحرية عنده وسطٌ بين المعنى الذي يفهم به هذا اللفظ عادة، وبين معنى الاختيار (Libre arbitre) فهو يرى أن الحرية هي، من ناحية، أن يكون المرء هو ذاته تماماً وأن يفعل وفقاً لذاته، أي الاستقـلال بالـذات في مقـابـل مـا ليس إياهـا، ولكنهـا ليست السـويـة (indifférence)، أي القول بإمكان الضدين على السواء.

والحياة عنده استمرارٌ لسورة (élan) واحدة انقسمت بين خطوط للتطور متباينة. وهي بمثابة فرد واحد ينمو على الدوام، ولكنَّ مسار التطور ليس واحداً وكأنه مسار كرةٍ أطلقها مدفع، بل هو أشبه ما يكـون بمسار قنبلةٍ انطلقت وسرعان ما انفجرت وتناثرت أجزاؤها التي هي قنابل أيضاً سرعان ما تنفجر وتتناثر، وهكذا باستمرار.

ذلك مذهب برجسون في الوجود والحياة، انتظر الناس طويلاً أن يتوجه بمذهب في الأخلاق، فطلع عليهم في سنة ١٩٣٢ بكتابه المشهور «ينبوعـا الأخلاق والدين». وفيه أدار مذهبه الأخلاقي على محور التفرقة بين «الجماعة المغلقة» و «الجماعة المفتوحة». و «الجماعة المغلقة» هي الجماعة التي فرضتها الطبيعة علينا وَجَذَبَتْنا إلى الانخراط فيها غريزة الاجتماع. وهي جماعة محدودة الأفراد مهما كان اتساعها، مثل الأمة. والأمة لا تهدف إلى الانسانية، «وبين كلتيهما من البُعد ما بين المحدود واللامحدود، والمُغلق والمفتوح» (ص٢٥). أما الجماعة المفتوحة فهي الانسانية عامة، هي النزوع إلى تحقيق مثل أعـلى. وأفرادها هم الممتازون من الحكماء والأولياء. وفضائلهـا هي الوفـاء وبذل الذات، والاستعداد للتضحية والاحسان. والإلزام في أخلاق الجماعة المغلقة ينشأ عن ضغط عناصر المجتمع بعضها على بعض؛ وفي الجماعة المفتوحة ينبثق الإلزام عن قوة النزوع والسُّورة.

ويناظر هذين النوعين من الأخلاق نوعان من الدين: الدين السكوني (Statique) والدين الحركي (Dynamique) . والأول يصدر عن الوظيفة المبدعة للأساطير مما يولد التهاويل والخرافات والمعتقدات؛ أما الثاني فينبثق عن السورة الحيوية المتصلة، عن نزوع الحياة إلى الخلق، عن التطور الخالق. وبها كان مولد الدين الحركي في التصوف، بوصف التصوف استمراراً للفعل الإلهي وخَلْقاً متصلاً وعشقاً. «والعشق الذي يستولي على الصوفي الكبير ليس مجرد عشق إنسان لله، بل هو عشق الله لجميع الناس. فعن طريق الله وخلال الله يعشق الإنسانية كلها عشقاً إلهياً» (ص٢٤٩).

* * *

وهكذا انتهى برجسون إلى نوع من التصوف العالي توج به تطوره الروحي، مما قرّب بينه وبين أصحاب النزعات الدينية، حتى استعاروا منه بعض لغته ومعانيه. وقد ظهرت هذ النزعات الدينية في اتجاهها الفلسفي على نحوين: نحو كاثوليكي، ونحو بروتستنتي. فالاتجاه الكاثوليكي قد بدأ تحت تأثير الرسالة البابوية الجامعة (Encyclique) التي صدرت في سنة ١٨٧٩ بعنوان «الأب السرمدي» (Patris Aeterni) ومضمونها يرمي إلى جعل مذهب القديس توما الأكويني هو المذهب الفلسفي الرسمي للكنيسة الكاثوليكية. فقامت النزعة التوماوية الجديدة يمثلها في فرنسا سرتيانج (Sertillanges) وجريجو لاجرانج (Garrigou Lagrange)، وليس فيها من جديد إلا صياغة أو تفسير معاني المذهب التوماوي ببعض معاني فلسفة برجسون أو المذهب العقلي.

وأبرز شخصية في هذه الحركة كلها موريس بلوندل (M. Blondel) ويتلوه جاك ماريتان (Jacques Maritain)، والأول أقرب إلى بسكال، والثاني ممثل متزمت للمذهب التوماوي بعيداً عن تأثير برجسون. - أما الاتجاه البروتستنتي فيمثله كارل بارت (Karl Barth) (ولد سنة ١٨٨٦) الذي وضع هو وجوجارتن (Gogarten) وتور نايزن (Thurnaysen) وإميل برونر (Brunnor) مذهباً في اللاهوت البروتستنتي يستمد وحيه من كيركجور، ويرمي إلى توكيد معاني اللامعقول، والهوة بين المتناهي واللامتناهي، والتوتر بين الله والإنسان -

حتى يقيم دين «ابتعاد» (Abkehr) ينكر إمكان كل «تقريب» بين الله وبين الإنسان يصدر عن الإنسان نفسه، إنما الله وحده هو الذي يقدر على أن يعبر تلك الهوة ويخلص الإنسان بإفناء كل ما هو متناه، وفقاً لقول مارتن لوثر (Luther): «لو شاء الله أن يحيينا قتلنا». - وفي هذه الحركة طرافة وغرابة وعمق تفكير أكبر بكثير من التوماوية الجديدة.

- ٢ -

وفي أمريكا حيث الصناعة الفنية (Technique) تسيطر على الأفكار نشأ المذهب الفعلي (Pragmatisme) بفضل شارلز سوندرز بيرس (Charles Saunders Peirce) (سنة ١٨٣٩-١٩١٤)، وكان المؤسس الحقيقي له هو وليم جيمس (سنة ١٨٤٢-١٩١٠) الذي نشر المذهب ووهبه القوة الدافعة؛ وكانت الحركة في الأصل ردَّ فعل موجهاً ضد النزعة الهيجلية الإنجليزية ممثلة في برادلي (Bradley) ومتجرت (Metaggart) وبوزنكيت (Bosanquet).

وقد حمل لواءها من بين الإنجليز فردننند اسكوت شلر (سنة ١٨٦٤-١٩٣٧) الذي دعا إلى إقامة ما بعد الطبيعة على أساس ما هو تجريبي، وبالتالي على أساس العلوم الدقيقة والتجربة الإنسانية. ويرى أن أساس الحياة كلها هو الأنا الشخصي، وأن الفرد هو مفتاح لغز العالم، ولكنه لا ينتهي مع ذلك إلى الفردية المطلقة، بل يربطها بالمجموع.

وخلاصة المذهب أن العقل والعلم والتفكير عامة هي في خدمة الحياة وأنها أدوات للكفاح في الحياة، ومن هنا سمي باسم مذهب الأداة (Instrumentalism) خصوصاً عند جون ديوي، والحق، تبعاً لهذا، هو ما يؤدي إلى تحقيق فعل، وما يشير إلى باعث على فعل تقتضيه الحياة. فالحق يتحقق صدقه بنتائجه العملية. ولا يجد المذهب غضاضة في أن يتبع العقل أو الحس، التجربة الحسية أو التجربة الدينية سواء، ما دامت تؤدي إلى نتائج عملية ثمينة. «فالحقيقة التي يقبلها الفعليون هي، وهي وحدها، ما يقتادنا إلى فعل الأفضل، وما يتفق خير اتفاق مع كل جزء من أجزاء الحياة، وما

يقبل الاتحاد والاتساق مع مجموع التجارب على خير نحو» (وليم جيمس) «والحقيقة هي ما يعطي الرضا» (ف. هـ. ك. شلر).

وإلى جوار هذا المذهب قامت في إنجلترا محاولة لوضع واقعية جديدة تولى زعامتها برترندرسل (B. Russell) (ولد سنة ١٨٧٣) وألفرد نورث هويتهد (A N Whitehead) (ولد سنة ١٨٦١ وتوفي سنة ١٩٤٧) وتمتاز هذه الحركة بالعناية بمشكلة ونقد المعرفة، كما تمتاز بإشادتها بالعلم، خصوصاً الرياضيات والفزياء الجديدة.

- ٣ -

وهنا نصل إلى المذهب الذي يُعدُّ الفلسفة الجديدة الوحيدة التي أبدعها القرن العشرون، إلى جانب فلسفة برجسون–فقد رأينا أن المحاولات الأخرى كانت تجديداً لمذاهب قديمة، أكثر منها وضعاً لمذهب جديد. ونعني بها: الوجودية (Existentialisme) التي تحتل اليوم مركز السيادة المطلقة في الفكر الفلسفي العتيد.

وهنا لا نستطيع أن نقدم إلا صورة مجملة جداً لخصائص هذا المذهب خصوصاً وهو، كما وصفه أحد اتباعه وهو جبريل مارسل (G. Marcel)، مثله مثل المروحة يتشعب شعباً بعيدة التباين، ولكننا نستطيع أن نميز فيه شعبتين رئيسيتين:

(١) الوجودية الحرة، (٢) الوجودية المقيدة؛ والأولى حرة من كل المعتقدات الموروثة، والثانية تشد نفسها إلى عقيدة، ويمثل الأولى هيدجر (Heidegger) وفي إثره أبنيانو (Abbagnano) في ايطاليا الذي يسمي وجوديته الوضعية (Esistenzialimo Positivo)، ثم جان بول سارتر (J. P. Sartre) في فرنسا. والثانية يمثلها كارل يسبرز (Karl Jaspers) (ولد سنة ١٨٨٣) وجبريل مارسل (ولد ١٨٨٩). وكلتا النزعتين تعترف بكيركجور بوصفه الأب الروحي للوجودية بكل اتجاهاتها، وإن كانت الشعبة الثانية أقرب صلة إليه، وكثيراً ما تهيب به.

والوجودية بكل معانيها تتفق في القول بأن الوجود يسبق الماهية، فماهية الكائن هي ما يحققه فعلاً عن طريق وجوده، ولهذا هو يوجد أولاً، ثم تتحدد ماهيته ابتداء من وجوده. وتتفق كذلك في أن الوجود هو في المقام الأول الوجود الإنساني، في مقابل الوجود الموضوعي الذي هو وجود أدوات فحسب، وفي أن هذا الوجود متناه، وسر التناهي فيه هو دخول الزمان في تركيبه. وعندها أن العدم عنصر جوهري أصيل يدخل في مقومات الوجود. والعدم يكشف عن نفسه في حال القلق (Angst)، التي هي الحال الوجودية من الطراز الأول.

والإنسان حر، يختار، وفي اختياره يقرر نقصانه، لأنه لا يملك تحقيق الممكنات كلها. والذات الوجودية تسعى بين الإمكان - وهو الوجود الماهوي (Existenz) - وبين الواقع وهو الوجود في العالم (In-der -welt-sein). والذات تعلو على نفسها بأن تنقل من الممكن إلى الواقع فتحقق ما ينطوي عليه. وفي هذا التحقيق تخاطر، لأنها معرضة للنجاح والإخفاق؛ ومن المخاطرة (Risque) تولد ضرورة التصميم. وهذا التحقيق ضروري، لأن الوجود لا يكفي لنفسه. واللحظات العليا للوجود هي تلك التي يكون فيها الوجود مهدداً في كيانه الأصيل، مثل لحظات الموت وما إليها.

وعن نتائج هذه المعاني المشتركة بين كلتا الشعبتين يقوم الخلاف: فالشعبة الحرة ترى الوجود مأساة جاثمة لا معنى لها تأخذ بمخنق الإنسان. والشعبة المقيدة ترى الوجود هو الله الذي يسكننا. الأولى ترى في الغير مصدر عذاب الذات، فتقول إن «الجحيم هو الغير» (L'enfer c'est Les autres) على حد تعبير سارتر (ولد سنة ١٩٠٥) في مسرحية «العالم المغلق» (أو «بين جدران أربعة» أو «الجلسة السرية») (Huis-Clos)؛ أما الوجودية الدينية، فتقول بالمشاركة وبالمحبة. والأولى تقول بأن الوجود أسلم إلى نفسه كما يقول هيدجر (ولد سنة ١٨٨٩)، وحاله حال لزوجة (Viscosité) متوسطة بين حال العدم أو سيلان الحرية، وبين ما هو في ذاته، هذا الملأ المتكتل المعتم على حد تعبير سارتر. أما الشعبة الأخرى فترى الوجود متجسداً وله معنى، وأن حولنا هالة من الغائية نشارك فيها ونفضلها.

لا بد أن يتحقق مصير الإنسان، وفقاً لكل مقتضياته ومطامحه المستسرة، في نظر جبريل مارسيل (ولد سنة ١٨٨٩). والوجود عند الأولين لا يفتح إلا على نفسه أو على العدم، وكلاهما سواء. أما عند الآخرين فيفتح على علو لم يحدده يسبرز، في حين ربطه مرسل بنزعته الكاثوليكية (وقد كان في الأصل بروتستنتياً ثم تحول إلى الكاثوليكية) أي بفكرة اللطف الإلهي؛ كيف هذا؟ هذا هو السرّ الوجوديّ (Mystère Ontologique) الذي يريد مرسل أن يهمس به - عبثاً - في شعورنا.

ولكن اللطف فضل لا يمنح إلا للمصطفين، فيلؤمن به من استأنس معنى الاصطفاء في نفسه. أمّا الذين لم يستشعروه فيقولون: نحن نحمل عبء وجودنا الرهيب وننخرط في سلكه ذي السبعين ذراعاً، دون أن نجد له معنى ولا مبرراً؛ متقبلين، وقد أسلمنا أنفسنا إلى مصائرنا، ما في الوجود من يأس وقلق وخطيئة وفناء وموت ومخاطرة، راضين بأن نحيا في هذا الجحيم، أعني في هذا الوجود مع الغير والناس، رافعين إلى القمة تلك الصخرة الكبرى التي ما تكاد تقترب من القمة حتى تنهار من عل بأقصى شدة، فنعاود مجهودنا - عبثاً - في غير انقطاع، شأننا شأن سيسوفوس، كما تزعم أسطورته. وهذه الصخرة الكبرى هي الحياة، هذه المرأة اللعوب الغدارة كما قال نيتشه، وفي غدرها كل سحرها.

خلاصة الوجودية

الوجودية أحدث المذاهب الفلسفية، وفي الوقت نفسه هي من أقدمها.

أحدثها لأن لها مركز الصدارة والسيادة في الفكر المعاصر، وهي أصدق تعبير عن حالة القلق العام الذي تملك العالَم الشعورُ الحادُّ به بعد الحرب العالمية الأولى ثم الثانية. فلقد كان لهذين الحادثين أثر بالغ في إشعار الإنسانية بالمعاني الكبرى التي تؤلف نسيج وجودها، وفي وضعها بصورة كلية أمام أكبر مصدر من مصادر قلقها، وأعني به الفناء الشامل الذي ينتظم الشعوب بأسرها. مما ولد إحساساً بالمأساة استغرق شعور كل فرد من أفرادها. لقد كانت الحروب في الماضي يقتصر أثرها على بقعة من الأرض محدودة تضم عدداً من الناس محدودين، على حين يظل الباقي في طمأنينة مسترخية تفقد فيها النفس الشعور بالقلق والمأساة.

ولما كان العالم يسير قُدماً كل يومٍ نحو التكافل التام بين كل أجزائه مما يؤدي إلى اشتراكها جميعاً في الأمور العامة التي تطرأ عليها والأحداث الكبرى، بل والصغرى التي تمرُّ بها، فإن الشعور بالمسؤولية الكلية، وبالتالي: بالقلق الناشئ عنها، يزداد اتساعاً حتى ليوشك أن يشمل كل فرد، وعما قريب سيكون من نتائج استخدام القنابل الهيدروجينية وما إليها من ألوان الدمار الشامل مما سيبتكر الجديد منه باستمرار - نقول إنه سيكون من نتائج هذا كله أن تواجه الإنسانية كلها، كتلةً واحدة، مشكلة مصيرها المشترك، فتفكر في الموت العام الذي ينتظرها كلها، ويستبد بها القلقُ من جرَّائه وكأنه شعور بالقلق عامٌ لن يعفى منه إنسان.

والقلق والمسؤولية وموقف الإنسان في العالم والحرية والفعل الخالق: هذه كلها هي المعاني الكبرى التي تنطوي عليها الوجودية. ولهذا فإن تطور الإنسانية يسير في اتجاه الوجودية حتى لنستطيع أن نقول إنها ستظل لأجيال وأجيالٍ متطاولةٍ أصدقَ تعبير عن هذه المرحلة الأخيرة من مراحل تطورها على مر الزمان اللانهائي.

* * *

والوجودية أيضاً من أقدم المذاهب الفلسفية لأن العصب الرئيسي للوجودية هو أنها فلسفة تحيا الوجودَ، وليست مجرد تفكير في الوجود. والأولى يحياها صاحبها في تجاربه الحية وما يعانيه في صراعه مع الوجود في العالم. أما الثانية فنظرٌ مجرد إلى الحياة من خارجها وإلى الوجود في موضوعه. ومن هنا كان من الممكن أن نجد البذور الأولى لهذه الفلسفة التي تحيا الحياة وتجد الوجود لدى بعض المفكرين والفلاسفة من أقدم العصور، وهم أولئك الذين أحالوا تجاربهم الحية إلى معان فلسفية، ونذكر منهم في العصر اليوناني سقراط ومن قبله برمنيدس ثم أفلوطين؛ وفي العصر الوسيط الإسلامي الحلاج والسهروردي المقتول، وفي العصور الوسطى الأوروبية القديس أوغسطين، وفي مستهل العصر الحديث بسكال. بيد أن ما لديهم ليس إلا لمعات خاطفة وبوادر لامعة انتشرت في ثنايا اتجاهاتهم ولا تؤلف تياراً واضحاً، فهيهات أن تكون مذهباً!.

ولهذا فإن الأب الحقيقي الأول للوجودية ليس واحداً من هؤلاء، بل لا بد أن نصل إلى النصف الأول من القرن الماضي لنجده، وهو سيرن كيركجور المفكر الدانيمركي الذي ولد سنة ١٨١٣ وتوفي سنة ١٨٥٥ في كوبنهاجن.

شاهد كيركجور الفلسفة النظرية وقد بلغت أوج بنيانها عند هيجل (توفي ١٨٣١) الذي شيد بناء فلسفيًا شامخاً عقلياً كله، تتألف مواده من مفهومات أو تصورات عقلية مجردة يربط بينها منطق محكم هو الديالكتيك،

وتسوده الروح المطلقة الكلية التي تفضُّ مضمونها على مر الزمان دون أن تتأثر في الواقع بلحظات الزمان. كل ما هو موجود هو عقلي، وكل ما هو عقلي هو موجود. والروح المطلقة لا احتفال لها بالأفراد فما هؤلاء إلا أدوات في يدها. ولئن كانت حركة الديالكتيك تقتضي التعارض والتضاد، فإن ثمة عملية هي عملية الرفع (Anfhebung) كفيلة بعد هذا بالقضاء على التعارض والتضاد، وبالعودة إلى حالة الاتزان بعد التوتر، والسلم بعد النزاع، والطمأنينة بعد القلق، وإذا بروح تفاؤل شامنة تسود هذا البناء كله فتنسى القلق والأسى والموت والعدم وتنفيها أو تكاد من الوجود.

فثار كيركجور في وجه هيجل قائلاً: «لا يمكن أن يكون ثمت مذهب في الوجود»[1] لأن المذهب يقوم حائلاً بين الفيلسوف وبين الموجودات، «والفلسفة ليست أقوالاً خيالية لموجودات خيالية، بل الخطاب فيها موجه إلى كـائنات موجودة» (الكتاب نفسه، ص ٨٠)، ولهذا فإن الفلسفة الحقة ليست بحثاً في المعاني المجردة، بل في المعاني التي من لحم ودم إن صح هذا التعبير. فمثلاً: «الموت» ليس مشكلة فلسفية، بل المشكلة هي «اني أموت»، وفارقٌ هائل بين أن أبحث في «الموت» بوصفه معنى عامًّا مجرداً، وبين أن أبحث في «أني أموت». فيجب إذن ردُّ المسائل إلى الموجودات، والنظر إليها بوصفها موضوعات يعانيها الموجود نفسه، وإذن فالذات الموجودة أو الذات الوجودية، لا العقل المجرد، هي التي يجب أن تكون العامل في إيجاد الفلسفة.

وهذا يفضي إلى توكيد الفرد، في مقابل المعنى الكلي، والفرد الذي هو الذات في مقابل الموضوعات الخارجية، والفرد الذي هو بذاته عالم بكل إمكانياته في مقابل الغير الذين هم في الواقع جحيم بالنسبة إليه كما سيبين عن ذلك سارتر في مسرحية «الجلسة السرية»، ولا معنى بعد هذا إذن للروح المطلقة وما إليها من كليات مجردة خاوية من كل معنى واقعي فعلي.

---

(١) كيركجور: «حاشية» ص ٧٨؛ ترجمة فرنسية، الناشر جاليمار.

هذه الذات المفردة، ما أخص خصائصها؟ الاختيار بين الممكنات التي تنطوي عليها وتستطيع أن تحققها. ولكن الاختيار يقتضي الحرية، فلا اختيار حيث لا حرية، والاختيار أيضاً يجر بالضرور إلى المسؤولية. لكن لماذا يضطر المرء إلى الاختيار؟.

لأنه لا بد أن يفعل، إذ الفعل هو معنى الوجود، وبغيره لا يوجد الفرد، ولكي يفعل لا يستطيع أن يفعل كل الممكنات، بل لا بد له أن يختار وجهاً من أوجه الممكن؛ فالطالب الحاصل على شهادة إتمام الدراسة الثانوية لا يستطيع أن يختار كل الكليات الجامعية، والمعاهد العالية والأعمال الحرة في وقت واحد معاً، بل عليه أن يقتصر على كلية واحدة أو اثنتين إن جاز وعلى بعض الأعمال الحرة لا كلها. وإذن فالاختيار ضروري لإمكان الفعل.

لكن الاختيار معناه نبذ إمكانيات أخرى موضوعة أمام الإنسان، ولهذا كان الاختيار ينطوي على مخاطرة لأن المرء يجازف باختيار وجه أو وجهين من أوجه الممكنات العديدة؛ ولهذا أيضاً يبقى نوع من العدم في داخل نسيج الذات تمثله هذه الامكانيات التي لم يستطع أن يحققها، ومن هنا قال كيركجور إن الاختيار يجر إلى الخطيئة، وإلى المخاطرة، والمخاطرة بطبعها تؤدي إلى القلق: قلق «على» الإمكانيات عامة، وقلق «من» الوجه الذي اختاره الإنسان منها؛ فهذا قلق «من» وقلق «على»، وهذا شبيه بالدوار الذي يصيب المرء حينما ينظر في هاوية. «فمن يوجه بصره إلى هاوية يأخذه الدوار. لكن العلة ليست في الهاوية بقدر ما هي في البصر:-«وإلا فلماذا ينظر في الهاوية؟» ولهذا فإن الشعور بالقلق شعور مشترك مزدوج متضاد. فهو نفور عاطف، وهو عطف نافر، يتجذب إليه الإنسان وهو ينفر منه، وينفر منه حين يتجذب إليه.

ولهذا وضع كيركجور الأسس الأولى للوجودية؛ فالإنسان، بوصفه الذات المفردة، هو مركز البحث؛ وأحواله الوجودية الكبرى مثل الموت والخطيئة والقلق والمخاطرة الخ هي المقومات الجوهرية لوجوده، والحرية والمسؤولية والاختيار هي المعاني الكبرى في حياته، وعلى هذه الأسس أقام

هيدجر ثم يسبرز بناء الوجودية بعد أن تأثرا خصوصاً بمذهب الظاهريات الذي وضعه هسرل (+١٩٣٨) وهو منهجاً أكثر منه مذهباً، قصد منه صاحبه إلى رفع الفلسفة إلى مستوى العلوم الدقيقة. وذلك بجعلها بحثاً في المعاني والماهيات الخالصة، ومجالها الشعور الخالص المطلق الذي فيه يمكن البحث عن الأصول الأولية لكل الظواهر: فظاهرة اللون أو الصوت أو غيرهما لها في الشعور الخالص ماهية أصيلة.

والتركيب الرئيسي في الشعور هو «الإحالة»: فكل ظاهرة تحيل إلى شيء، وفيها معنى شيء. والهدف الأول لمذهب الظاهريات هو استعادة حقيقة الموضوع الذي للظواهر بدلاً من ارجاعها أو حلها إلى ظواهر نفسية كما فعل علم النفس في أواخر القرن الماضي.

واعتماداً على هذا المنهج الفينومينولوجي جاء هيدجر الفيلسوف الألماني المولود سنة ١٨٨٩ فأقام فلسفة في الوجود مبنية على تحليل الوجود العيني المفرد. والسؤال الأكبر هنا هو: لماذا كان ثمت وجود وليس عدم؟ والمسألة ليست بحثاً عن الوجود بما هو وجود، بل عن السائل الموجود هو نفسه. وإذا حلل السائلُ نفسه ووجوده، وجد أن الصفة الرئيسية هي مجرد وجوده فهو موجود أولاً، ثم يتعين بعد ذلك بكذا وكذا من الصفات والأحوال. وإذن فالوجود أسبق من الماهية وهذه القضية هي القضية الأساسية العظمى في كل الوجودية، أعني أن الوجود سابق على الماهية. والصفة التي تتلو ذلك هي أن الوجود هو أولاً وجودي أنا السائل. وليس هذا الوجود حالة أو جزئية تنتسب إلى وجود بوجه عام أو إلى كلي هو الوجود المطلق، بل الوجود في جوهره وأصله هو وجودي أنا، أنا الذات المفردة. ولهذا يجب أن يبدأ البحث منه. وعلينا إذن أن نبحث في «هذا الوجود» أو باصطلاح آخر في «الآنية» (Dasein)، أو الوجود المتحقق العيني.

وأول ما تتصف به الآنية هو الوجود - في - العالم، أعني وجود الذات في عالم ليس إياها. وهذا العالم يبدو لها مجموعة من الأدوات تستخدمها الذات في

تحقيقها لإمكانياتها. فلا وجود للأشياء إلا بوصفها أدوات. والأداة بطبعها تحيل إلى غيرها، فالإبرة تحيل إلى الخيط وإلى الثوب وإلى الرقعة الخ. . . ولهذا فإن العالم يتصف بصفة الأداة.

كذلك قلنا إن الآنية هي «وجود في» - أي ان من صفاتها الجوهرية أنها محاطة أو في حالة تعين مع الغير. فليس ثمة ذات مفردة معطاة وحدها. بل كل ذات تفترض بطبعها الغير الذي تساكنه وتوجد معه. وهذا الغير يستولي على وجود الذات بما يفرضه عليها من أحوال وأوضاع، حتى لينتهي الأمر إلى أن تذوب «الذات» في الغير أو في «الناس». فلا تفكر الذات إلا كما يفكر الناس ولا تفعل إلا كما يفعل الناس، ولا تشعر إلا كما يشعر الناس. وهذا يفضي إلى ما يسميه هيدجر باسم «السقوط». والسقوط ضروري لأنه لا سبيل إلى التخلص من الناس، ولا وسيلة للفعل إلا في إطار «الوجود - مع» الناس. وفي هذا الوجود «الزائف» للذات تفقد وجودها الحق. على أنها تلجأ إلى هذا الوجود الزائف فراراً من الأحوال الوجودية الحقيقة التي تواجهها إذا ما أبصرتها: مثل الموت. إذ تبصر الذات أن وجودها «وجود للموت» (Sein Zum Tode) «ووجود للعدم» (Sein Zum Nichts) ففي تجربة الموت تشعر الذات بكل معاني وجودها: بأنها مفردة، لأن الفرد يموت وحده ولا يمكن إنسان من الناس أن يحمل عن غيره عبء الموت أو ينوب عنه فيه، ومن هنا تدرك الذات أنها مفردة وحيدة مع مسؤولياتها الهائلة. وثانياً بأنها للفناء، وأن الفناء يحاصرها من كل جانب، ولهذا كان العدم عنصراً جوهرياً أصيلاً في تركيب الوجود. فكل وجود هو وجود لفناء ووجود لعدم.

وفي اتجاه يختلف عن هيدجر اختلافاً محسوساً يسير يسبرز الفيلسوف المعاصر الألماني الذي ولد سنة ١٨٨٣ ويعيش في سويسره منذ سنوات. فهو أكثر ارتباطاً بكيركجور، وأشد تأثراً بالنزعات اللامعقولة. ويمتاز بالتوسع في التحليلات الجزئية لظاهريات الوجود وبغزارة إنتاجه وتشعبه وأبرز تحليلاته ما كتبه عن «المواقف الجدية» (Grenzsituationen) وهي المواقف النهائية التي يوجد فيها الإنسان ولا يستطيع منها خلاصاً ولا فراراً. إنها بمثابة جدار نصطدم

به في أي اتجاه اتجهنا. من هذه المواقف أن الإنسان ينتسب إلى نوع جنسي معين (ذكر أو أنثى)، وإلى عصر معين ولد فيه، وإلى والدين أنجباه، ووطن ولد فيه، وشعب انتسب إليه، ودين نشأ عليه. وهذه المواقف لا يمكن المرء أن ينظر إليها نظر المتفرج، لأنه غارق بجذوره فيها. على أن الموقف الرئيس بين هذه المواقف الحدية أو النهائية كلها هو الموت، وهو موقف يطبع بطابع النسبية كل ما أفعله، ولا بد أن أكيف أعمالي وفقاً له. ويتلوه موقف الألم، الذي يقف من خلفه الموت، ولا سبيل إلى الخلاص منه أيضاً، وكل محاولة للقضاء عليه هي نصر جزئي موقوت. والموت والألم كلاهما يتم بلا مشاركة فعالة من جانبي، ولكن ثمة مواقف نهائية أو حدية فيها مشاركة من جانبي، مثل الكفاح والخطيئة وكلاهما ضروري ولا مفر منه أيضاً شأن كل موقف نهائي. والخلاصة العامة لتحليل هذه المواقف النهائية هي أن الوجود مُشكل بطبعه، ولهذا ينتهي كل شيء إلى الغرق على حد تعبير يسبرز.

وإلى جانب هذه الفلسفة الوجودية نشأ ما يمكن أن يسمى بالأدب الوجودي ويمثله في أتم صوره كل من جبرييل مارسيل، وجان بول سارتر وكلاهما فرنسي. على أن مارسيل في نزعته الوجودية العامة في اتجاه مضاد لاتجاه سارتر: الأول ذو نزعة دينية، والثاني بمعزل عن كل شعور ديني. ولكنهما يتفقان في أنهما شاركا في الوجودية بأدبهما المسرحي الذي من شأنه نشر الوجودية في أوساط عامة الناس مما أفاد الوجودية في الذيوع، ولكنه أساء إليها أبلغ إساءة في أنه جعل الناس أو بعضهم يسيء فهمها إساءة مقصودة أحياناً، وغير مقصودة في معظم الأحيان. على أن الذنب ليس ذنبها، بل ذنب الجُهال من عامة الناس الذي لا يفقهون شيئاً ولا يقرأون شيئاً، ورغم ذلك يهرفون بما لا يعرفون.

على أن لمارسيل، الذي ولد ١٨٨٩، فضلاً بارزاً في تحليلاته الفلسفية الدقيقة، خصوصاً في كتابه «يوميات ميتافيزيقية»، وفي عنايته بمسألة الملك والوجود وتمييزه بين كليهما ورفعه الوجود فوق الملك.

ولسارتر فضل التعبير عن فلسفة هيدجر الغامضة بعبارة فرنسية واضحة متميزة أتاح لها الذيوع في الأوساط غير الفلسفية، وله أيضاً فضل الربط بين الوجودية وبين الالتزام في معركة الحياة الفعلية السياسية وغير السياسية، وفضل توكيد أو استخلاص بعض جوانب الفلسفة الوجودية عند هيدجر وإبرازها في تحليلات دقيقة عميقة أو صور مسرحية شديدة التأثير، وأهم هذه الجوانب أو المعاني: النظرة، والغير، والالتزام، والنزعة الانسانية في الوجودية، والمشاركة الفعالة في تيار الحياة العامة بالتزام الوقوف منها موقفاً فعالاً.

كيركجور رائد الوجودية

ولد أبو الوجودية الفيلسوف الدانمركي سيرن آبي كيركجور في ٥ مايو سنة ١٨١٣ وتوفي في ١١ نوفمبر سنة ١٨٥٥ عن اثنتين وأربعين سنة ونيف. لكن حياته ، رغم قصرها، ظلت الينبوع الثر الدافق الحي للفكر الفلسفي من أخريات القرن الماضي حتى اليوم، وله يدين يسبرز وهيدجر وأونامونو ومارسيل بالكثير من تأملاتهم وموضوعات تفكيرهم. لقد حي حياته وأحال تجاربها إلى أفكار نابضة بكل ما يشعر الموجود بكيانه ويربطه بالينبوع الأصيل الذي يستمد منه وجوده. ومن هنا كان الانسان محور فلسفته، الانسان الحي بقلقه وهمومه، ومخاطراته وتجاربه، وآلامه ومصائره. الإنسان الذي يحمل الخطيئة في جوهره، كأنها الشوكة في لحمه، ويحيط به القلق على مصيره والخوف مما يتهدده، ويترصده الموت ليقضي على وجوده، ولا يستطيع أن يعيش إلا في الخطر وبالمخاطرة، ومن هنا كانت لحمة حياته الآلام وسداها المخاوف.

«هكذا سارت حياتي: واتتني الأمور فيما يتصل بالروح وبالحياة المادية: أعطيت كل شيء وهيىء لي كل شيء لتنمية روحي وإغنائها على خير نحو مستطاع. ورغم تفضيلي للألم ولما يتألم ويتعذب على نحو أو آخر، فاني أستطيع أن أقول إنني واجهت الحياة بجسارة مرفوع الرأس جريء الكبرياء ولم أفقد هذا الايمان في أية لحظة: إن ما يريده المرء يقدر عليه، إلا شيئاً واحداً، أما الباقي فيقدر عليه تماماً، إلا شيئاً واحداً كما قلت وهو: القضاء على الحزن الذي استولى عليّ. ولقد يرى الغير أن ذلك من صنع المخيلة، لكن حالتي كانت كذلك حقاً: لم يخطر ببالي أبداً أنه يوجد إنسان أسمى مني، أو أنه

سيولد في عصري من هو كذلك - ولكني في أعماق ذاتي كنت أشقى الناس، ولم يخطر ببالي أبداً أن في وسعي القضاء على هذا الحزن الذي لم أتحرر منه يوماً أبداً، حتى لو حاولت أشد الأمور جراءة. لكن ينبغي أن يفهم هذا الأمر على ضوء ما تعلمته منذ عهد مبكر وهو أن الانتصار معناه الظفر باللانهائى، والظفر باللانهائي في العالم المتناهي، معناه التألم. وهكذا اتفق هذا الاقتناع مع الفهم العميق لحزني، بمعنى أنني لا أصلح لشيء (بالمعنى المتناهي).. ومهما ارتفعت بذكرياتي، فقد كان لديَّ شعور واضح بأنه بالنسبة إليَّ ليس ثم عزاء ولا مساعدة أستمدها من الآخرين. لقد شبعت من كل ما تهيأ لي من نعم، وأصبحت أتوق إلى الموت راغباً في أطول حياة ممكنة، فأفكرت في معاونة الناس الذين أحببتهم في حزني وفي أن أعثر لهم على عزاء، وأن أنير أمامهم السبيل، خصوصاً فيما يتعلق بالدين. وتعود بي الذاكرة إلى الوراء كثيراً لأجد الفكرة القائلة بأن كل جيل يضم رجلين أو ثلاثة يضحي بهم من أجل الآخرين ومهمتهم أن ينشدوا في الآلام المروعة ما يستفيد منه سائر الناس، وهكذا فهمت نفسي في أحزاني، وأدركت أن هذا دوري».

هكذا وصف كيركجور نفسه في سنة ١٨٤٨ في رسالة عنوانها: «وجهة النظر»، وفي هذا الوصف خير تعبير عن نفس كير كجور. لقد كفل له أبوه الحياة المادية المطمئنة، لأن أباه كان من أولئك المحظوظين الذين اشتروا سندات ملكية تضاعفت قيمتها لما حدث للدولة إفلاس شامل في سنة ١٨١٣، فهبطت قيمة جميع الأسهم والسندات والرهونات، إلا السندات الملكية فإنها لم تخفض قيمتها لأن غالبية حامليها كانوا من الأجانب. ومن ريع هذه السندات استطاع الوالد، كما استطاع الابن السابع والأخير، سيرن آبي كيركيجور، أن يعيش في يسر واطمئنان. ولكن هذا الجانب المادي لم يكفل له الراحة العقلية، لأنه كما يقول في هذا التصريح كان يقيس الأمور بمقياس اللامتناهي، ولهذا لم يرضَ أبداً، بل ظل طوال حياته في جزع دائم، جزع ميتافيزيقي على الوجود كله بوصفه وجوداً متناهياً ناقصاً بينما غاية الانسان أن يبلغ اللامتناهي. ولهذا استبد به الحزن الدائم المقيم الذي لن يخلصه منه شيء أبداً.

ولد كيركجور في مدينة كوبنهاجن عاصمة الدانمرك في الخامس من شهر مايو سنة ١٨١٣، ابنا سابعاً وأخيراً لميخائيل كيركجور من زوجته الثانية التي اقترن بها في ١٧٩٧/٤/٢٠ بعد وفاة زوجته الاولى دون أن تنجب ولداً، وهذه الزوجة الثانية كانت من بنات قريته، وكانت تشتغل عنده قبل وفاة زوجته الاولى.

وكان ميخائيل كيركجور، والده هذا، رجلاً فريداً، بدأ حياته راعياً يرعى الضأن في سهول سيدنج وهي قرية تقع في غربي جتلند. وبرم الفتى بحياة الرعي القاسية بما فيها من وحشة وتعرض للبرد والجوع، حتى انه ذات يوم وقد يئس من حياته القاسية هذه صعد صخرة وراح يجدف على الله الذي تركه هكذا دون عون! ولكنه أنقذ من هذا الشقاء بأن أرسل إلى مدينة كوبنهاجن صبياً يعمل في محل خاله ميلز أندلاسن سيدنج، تاجر الملبوسات.

وواتاه الحظ فارتقت حاله، وكان إفلاس الدولة في سنة ١٨١٣ كما قلنا فهيأ له ذلك الثروة الوفيرة لأنه كان من حسن حظه أن اشترى سندات ملكية. غير أن هذه الثروة التي هبطت عليه في ظروف استثنائية كانت في نظره علامة عقاب وغضب من الله ولم ير فيها رضا من الله عليه، لأنه توقع أن يجازى عن تجديفه بالكوارث والمحن فكيف يكون جزاؤه الثراء والنعمة! فقال في نفسه: لعل الله يخص أهله بالعقاب، بدلاً منه؛ كما يستفاد من حكم بعض القصص الوارد في الكتاب المقدس. وتمكنت هذه الفكرة من نفسه، ووجد أن الوسيلة لدرء هذه المحنة أن يكرس ابنه الأصغر لخدمة الله، أي أن يجعله من رجال الدين: فيكون بمثابة اسحق بالنسبة إلى ابراهيم. فلما ولد له سيرن آبي، صاحبنا هنا، انتوى أن يجعل منه اسحق. فتقلصت مخاوفه، وانزاحت عنه الأحزان شيئاً فشيئاً، وراح يقرأ الفلاسفة الالمان: كنت، فشته، هيجل، ويعنى بشؤون أسرته العديدة، واتصل بالاخوة المورافيين. واستمر هادئ النفس رخي البال إلى أن بدأت نذر الانتقام الالهي تتبدى في موت ابنه ميخائيل، الولد الخامس، وهو في سن الثانية عشرة، وذلك في سبتمبر سنة ١٨١٩، وبعد ذلك بثلاث سنوات توفيت البنت الكبرى كرستين وهي في سن الخامسة والعشرين. فكان لهذا الموت المزدوج أبلغ الأثر في نفس هذا الشيخ

العجوز، الذي أقبل على تعليم ولده الأصغر، سيرن آبي، بكل اهتمام.

فدخل سيرن آبي المدرسة الابتدائية التي يديرها ميخائيل نيلسن: صغيراً في الثامنة، نحيلاً، يرتدي سترة سوداء وسراويل قصيرة، وجوارب من الصوف تغطي ساقيه الهزيلتين، وحذاء ريفياً، وكانت عيناه زرقاوين صافيتي الزرقة، وشعره أشقر مرفوع يشبه حزمة من السنابل الناضجة. ويصف كيركجور حاله في تلك الأعوام فيقول بلسان فلهلم في كتابه «إما. . . أو»: «دخلت المدرسة وقدمت إلى المعلم، وأخبرت بدرس الغد. هنالك امحى في نفسي كل أثر إلا واجبي الحي. وكنت في طفولتي ذا ذاكرة ممتازة، ولهذا كنت أتعلم دروسي بسهولة وبسرعة. وكانت أختي تسمعها مني مراراً وتصرح بأنني أعرف دروسي، ثم أغدو للنوم، لكني كنت أسمعها لنفسي مرة أخرى في ذهني قبل أن أنام: ولا أنام إلا على عزم أن أكررها مرة أخرى في صباح الغداة. كل هذا لا يزال حاضراً في ذهني وكأنه وقع بالأمس وبدا لي أن السماء والأرض سينطبقان إذا لم أعرف درسي. وفي تلك السن لم أكن أعرف تماماً واجباتي. . اللهم غير واجب واحد هو أن أستذكر درسي، ومع ذلك فإنني أستطيع أن أستخلص من هذا الأثر كل تصوري الأخلاقي للحياة. . ولما مضت من عمري سنتان اخريان، دخلت المدرسة الثانوية فبدأت عندي حياة جديدة، لكن الأثر السائد في نفسي كان أثر الأخلاق على الرغم مما ترك لي من حرية وافرة. وكنت أخالط سائر التلاميذ وأسمعهم مدهوشاً يشكون من معلمهم، وشاهدت أمراً عجيباً وهو أن تلميذا فصل من المدرسة لأنه لم يستطع التفاهم مع معلمه. ولولا أني عانيت تأثيراً عميقاً لقد كان لهذا الحادث أثر سيىء في نفسي. لكن لم يقع شيء وأدركت أن واجبي أن أذهب إلى المدرسة التي وضعوني فيها، وما عدا هذا يمكن تغييره،، أما هذا فلا يجوز المساس به، وهذه الفكرة لم يلقنها إياي الخوف الذي بثه جدُّ والدي فحسب، بل الشعور النبيل بالواجب الانساني أيضاً.»

وإلى جانب المدرسة كان ثمت مدرسة اخرى هي والده. فقد كان يتريض مع أبيه كل يوم، ولكن في داخل الغرفة حيناً، وفي خارج البيت في

بعض الأحيان، خصوصاً في اتجاه قصر قريب من المدينة. وفي أثناء هذه النزهات يدور الحوار بين الوالد العجوز والصبي الطلعة. وكما قال كير كجور على لسان يوهانس: «كان يبدو ليوهانس خلال الحديث أن العالم ينبثق من العدم، وأن أباه كان هو الله وأنه محبوبه المرخص له بابداء أغرب الأفكار كما يحلو له هواه».

ولقد أرجع الناقد الشهير جورج براندس إلى هذه الأحاديث بين الوالد والولد السبب في هزال الشخصيات التي يقدمها كيركجور في كتبه. قال براندس: «ليس من الممكن أبداً العمل ضد الطبيعة في طفل رائع المواهب من أجل سلبه الإحساس بالطبيعة وتلقينه مرض الأحلام والأوهام. ولن يدهش إنسان، بعد أن يقرأ هذا، من هزال ووهمية الأشكال الشعرية التي ابتدعها كيركجور، رغم ما فيها من مهارة، مثل شخصية يوهانس المغرر أو الأخ الصموت. لقد أصبح خياله شبيهاً بنبتة تنمى في جو فاسد... ولهذا فإن كيركجور لم يقدم شيئاً حقيقياً واقعياً، بل أنتج مخه الملتهب ظلالاً هزيلة كان يجعلها تمر أمام عيون أبيه».

ذلك أن هذه الأحاديث، وغالبها في غرفة مغلقة، كانت تعتمد على الخيال، لا على ما تقدمه الطبيعة الحية من مناظر وظواهر؛ وعلى المناقشات والمجادلات، لا على الوقائع.

لكن ثمت من يدافعون عن هذا اللون من التربية بالأحاديث داخل الغرفة المغلقة، مثل يوهانس هولنبرج في كتابه عن كيركجور فيقول: «ليس من المبالغة أن نقول ان كيركجور ما كان له أن يجد مربياً خيراً من ذلك فيما يتصل بعمله. فبفضل هذه الأحاديث، نمت ملكته الفطرية لتقديم الناس والأفكار، وأية معطيات عقلية، وللشعور فوراً بما هو قابل لأن يكون حقيقة أو لا يكون كذلك، وتهذيب هذه الملكة حتى بلغت أعلى درجات الكمال. إن هذه الأحاديث أرهفت حسه النفساني، وجعلته على شعور واضح بذاته، واقتادت فكره إلى تلك العلاقة الوثيقة بالواقع الذي يعطي، حتى الأمور

المجردة نفسها، شكلاً وصورة، وتجعلنا نرى الأفكار كائنات حية فعالة. فالأشخاص التي أبدعها: يوهانس المغرر، و «فلان» في «مذنب... أو غير مذنب»، والشاب في «التكرار»، والخياط في كتابه: «في الخمر الحق» وسائر الأشخاص ليسوا أشباحاً هزيلة هزيلة، بل من نتاج واقعية ترتفع فوق الحياة الخارجية اليومية لتغوص في دائرة الأفكار».

والحادث الضخم في حياة كير كجور هو خطبته إلى فتاة في الخامسة عشرة من العمر تدعى رجينا أولسن، وقد خصصناه بفصل مستقل.

فلنمض إلى رسم صورة لما كان عليه كيركجور في ذلك الحين:

كان ذا عينين زرقاوين صافيتين ولكنه لم يكن وسيمًا: كان قصير القامة محدودب الظهر، ناحلاً ضاوياً، بادي الأسارير، كبير الفم، بارز الفك الأعلى؛ ذا شعر يشبه حزمة من التبن وشارب كث. غير أنه كان أنيق الملبس يرتدي بنيقة مرتفعة، ويحمل تحت ذراعه مظلة واقية من المطر، وإذا مشى «كان يمشي على يسار عجيزته» كما قال هو عن شخص آخر فكان يدفع مرافقه في السير ناحية الجدار أو الجدول فيضطره دائمًا إلى الانتقال إلى يمينه أو يساره: وكان في حديثه تشويق وغرابة كأنه يروي حكاية.

وكان كثير التنزه والتنقل بين القرى والمدن في الدانيمرك، لأنه كان مولعا بالطبيعة، يرى أن النزهة بالعربة في أمسيات الصيف توقظ الشعور بما هو شاعري ساحر، وهدوءها يسكن النفس الثائرة، وتمسك بزمام الخيال الشارد، وتجذبه إلى الارض وطنه الأصيل، وتعلم العقل الجائع أن يقتصر على القليل، وتهب الانسان السجو، لأنه عندما يأتي المساء يتوقف الزمن وتبقى الأبدية».

وفي فبراير سنة ١٨٤٦ نشر كتابه «حاشية غير علمية ونهائية» وفيه أودع جماع تجاربه وأفكاره وتناول علاقاته مع رجينا؛ وحسب هذا الكتاب - مع أنه لم يكن قد بلغ الثالثة والثلاثين بعد - آخر كتبه؛ وألحق به ضميمة يعترف فيها بأنه مؤلف الكتب التي نشرت من قبل بأسماء مستعارة ويبين الأسباب التي حملته على اتخاذ هذه الطريقة، ويصرح بأنه لا كلمة واحدة في هذه

الكتب ينبغي أن تعد أنها باسمه، بل الأشخاص العديدون الذين سميت هذه الكتب بأسمائهم أشخاص مستقلون.

وخاض غمار معركة عنيفة مع ب. ر. ميلر سببها مقالة كتبها هذا في مجلة «جايا» سنة ١٨٤٨ عنوانها: «زيارة إلى سورد» يروي فيها زيارته لبعض الكتاب في سورد، وكيف تطرق الحديث إلى مؤلفات كيركجور فقال ميلر إن كتاب «إما. . . أو» لكيركجور كتاب ذو قسمين: الأول جيد والثاني حشد لمواد لم يسيطر عليها الكاتب، فجاء هذا القسم الثاني هلامياً مضطرباً كثير الاستطراد في كل اتجاه. وراح ميلر يسخر من الكتاب على النحو التالي الذي يحاكي فيه أسلوبه: «مضى عام، وهأنذا خِطْبٌ. إنها فاتنة حقاً. لكن هذه الآنسة الشيطانة لا تستطيع أن تفهم أنني أريد في نفس الوقت أن أكون خطيبها وأن أفسخ الخطبة، أن أتزوج ولا أتزوج. إنها لا تفهم أن خطبتنا ديالكتيكية، معناها أنني في وقت واحد عاشق وغير عاشق، وأن في نيتي أن أتخلص من الحب مع بقائي في ذروة الرغبة – نعم مضى عام. والطريقة لا تجدي. ولا بد من تغييرها. إن الفتاة تعوزها المعلومات الدينية ولهذا فلا يصلح أحدنا للآخر، وحتى لو بلغت مرحلة الدين، فسأنقدها أيضاً، ولهذا ينبغي عليّ أن أهبها حريتها. فهنالك تصبح لي، وهنالك تستطيع أن تخطب إلى أي كائن كان وأن تتزوج. . .» – وهكذا يستمر ميلر في السخرية من منهج كيركجور الديالكتيكي وتناقضه المستمر.

وأحس كيركجور حينما قرأ هذا المقال أنه هجوم على شخصه، وليس من النقد الأدبي في شيء فرد عليه في ٢٧ ديسمبر ١٨٤٥ بمقال لاذع عنيف بين فيه أن كل اعتراضات ميلر ليست إلا تكراراً لما حسب كيركجور أنه واجبه، وإذن فهذه الاعتراضات هي بالاحرى تبريرات لمسلك كيركجور. وكان ميلر هذا زميلاً في الجامعة لكيركجور يدرسان اللاهوت معاً، وكانا يهتمان خصوصاً بالأدب وعلم الجمال. لكن بينما استطاع كيركجور الحصول على الدكتوراه في سبتمبر سنة ١٨٤١ برسالة عن «فكرة التهكم خصوصاً عند

سقراط»، لم يحصل ميلر حتى على دبلوم اللاهوت. وعاش ميلر عيشة مشتتة بائسة، حتى انه أحس أن كيركجور قد اتخذ منه نموذج «المغرر» في كتابه «إما... أو...»: وكان لهذا الاحساس أثر مزدوج: غرور بنفسه من ناحية وحسد على براعة كيركجور.

وعاد ميلر فرد على كيركجور. ولكن رده جاء ضعيفاً وشاهت سمعته تبعاً لذلك عند الناس. وكان يطمح في الحصول على كرسي أستاذية علم الجمال خلفاً لأولنشليجر. فرأى أن أمله في هذا قد تبدد، فرحل عن الدانيمرك وذهب إلى برلين في السنة التالية، ومن ثم إلى باريس، وعاش في فرنسا حتى توفي في مدينة الهافر سنة ١٨٦٥ وهو في أشد حالات البؤس.

ومن بين الأمور التي أشار إليها كيركجور في رده وكان لها التأثير الحاسم في مصير ميلر إشارته إلى أن ميلر هو المحرر الرئيسي في صحيفة «القرصان» وهي صحيفة ساخرة سياسية، كانت في السياسة تخدم الحزب الحر المعارض، مما جلب عليها المتاعب المستمرة مع الرقابة والحكومة. وردت صحيفة «القرصان» على كيركجور وهاجمته في سلسلة من المقالات والصور الهزلية، مما كان من شأنه جعل كيركجور واسع الشهرة في كوبنهاجن.

ثم خاض كيركجور معركة أخرى أشد عنفاً، لأنها كانت هذه المرة مع الكنيسة ممثلة في شخص الأسقف مارتنسن. وكان منشأ المعركة أن قسيساً يدعى أدلر أحسّ بأزمة دينية عنيفة فتخلص من أعماله اللاهوتية ليتفرغ للحياة الروحية الخالصة. فأفكر كيركجور في هذه المسألة لأنه رأى في قضية أدلر قضية الكنيسة القائمة. وتساءل : أليست الكنيسة الرسمية القائمة في حاجة إلى المرور بأزمة روحية مثل أزمة أدلر حتى تستطيع إصلاح نفسها وتجديد روحها. وتبدت المناسبة لما أن مات الاسقف مينستر وخلفه هانز مارتنسن، وفي رثاء هذا لمينستر قال عنه إنه «شاهد على الحق» فأثار هذا القول غضب كيركجور وكتب يقول: «إن الشاهد على الحق رجل امتلأت حياته بالمعارك الباطنة والخوف والقشعريرة، المحن، وبلاء النفس، والآلام

المعنوية. والشاهد على الحق رجل يشهد للحق في الفقر والذلة والمهانة، إنه رجل يشهد للحق وعيون الناس تقتحمه، والكل يكرهه: إن الشاهد على الحق شهيد».

وكان كيركجور يعرف الاسقف الراحل تمام المعرفة، لأنه كان على صلة بوالده، ولذلك كان يعرف تمام المعرفة هل كان مينستر «شاهداً على الحق».

وانطلق كيركجور يهاجم الجمود الديني والتزمت، ويبين الطريق الحق للعبادة وضرورة الجهاد حتى الاستشهاد في سبيل الحياة الروحية الخالصة وأصدر هجماته بعنوان «الآن». وصدر منه تسعة أعداد، وطبع العاشر بعد وفاته. وكان كل عدد من «الآن» بمثابة قنبلة ذات قوة انفجار هائلة أطلقها على الكنيسة الرسمية لأنها في نظره زيفت روح المسيحية الحقة.

وفي وطيس هذه المعركة الحامية توفي كيركجور في ١١ نوفمبر سنة ١٨٥٥.

وبدأت شهرة كيركجور تتصاعد بعد وفاته. فتأثر به هارلد هوفدنج، مؤرخ الفلسفة الحديثة المعروف، كما تأثر به الناقد الشهير جورج براندس الذي راح في سنة ١٨٧٧ يلقي محاضرات لامعة عن كيركجور في استوكهلم وأيسالا، وكان قبل ذلك قد مجّد كيركجور في كتابه بعنوان «ثنائية الفلسفة الجديدة» (سنة ١٨٦٦) وفيه حيا كيركجور قائلاً إنه عبقرية عظيمة، ثم نعته في مقالات نشرها بعد ذلك بأنه «روح عملاق، لا يعرف العالم له نظيراً إلا مرة كل قرن، إنه تيشو براهة (العالم الفلكي الدانيمركي الذي وضع نظاماً فلكياً مختلفاً عن نظام بطليموس وكوبرنيكوس) الفلسفة في الدانمرك».

ولكن التأثير الأكبر لكيركجور كان في الفلسفة الوجودية، حتى عد بحق أبا الفلسفة الوجودية، فقد تأثر به كارل يسبرز وقال عنه إنه هو ونيتشه قد عاشا مشكلة الوجود على نحو عميق وحللا إمكانيات الوجود أدق تحليل.

وظهر تأثيره فيه على أبرز نحو في كتابه «الفلسفة» سنة ١٩٣٢ و «العقل والوجود» (سنة ١٩٣٥) ثم فيما تلا من كتب حتى اليوم.

وتأثر به قطب الوجودية، هيدجر، في كتابه «الوجود والزمان» (سنة ١٩٢٧)، وحاول أن يستخلص النتائج النهائية لفكر كيركجور الوجودي، وقد تلمسه خصوصاً في إنتاجه الديني، لأنه رأى أن إنتاجه الفلسفي والنظري أشد تأثراً بروح هيجل، رغم صراع كيركجور ضد هيجل. لكن هيدجر أفرغ مقولات كيركجور من كل محتوى ديني، وجعلها عقلية وجدانية خالصة. وعلى نفس النحو تأثر به سارتر.

بيد أن ثمت تياراً دينياً تأثر بكيركجور من الناحية الدينية، وهذا التيار على رأسه كارل بارت، خصوصاً في كتابه الشهير «الرسالة إلى أهل رومية» (سنة ١٩١٨) الذي احدث ضجة في الأوساط الدينية البروتستنتية حين صدوره.

ولو شئنا أن نحدد العناصر التي أثرت في هؤلاء من لدن فكر كيركيجور لوجدناها:

١ - في الدعوة إلى الاشادة بالفردية، وتقويم الشخصية الانسانية، واحترام القيم الانسانية الخالصة.

٢ - في العناية بتحليل المعاني الأساسية في الوجود الانساني: من قلق، وخوف، وخطيئة، ويأس، وفناء؛ ووحدة فردية لا سبيل إلى تمويهها بالمجموع، وحرية أساسية لا سبيل إلى استلابها.

٣ - في تمجيد الوجدان والانفعال إلى جانب العقل، بل وفوق العقل، بوصف الوجدان أقدر على أن «يحيا» الحياة من العقل الذي «يتأمل» الحياة من خارج، ولا يعيشها من باطنها.

٤ - في اتخاذ التجارب الحية موضوعات للتفسير والتفلسف، بدلاً من الاقتصار على التصورات العقلية المجردة.

٥ - في معاناة المشاكل من الداخل، بدلاً من معالجتها من الظاهر.

ويضاف إلى هذه العناصر الاسلوب الرائع الذي كتبت به مؤلفات كيركجور خصوصاً الأدبية منها: فهي موحية، حافلة بالصور الرائعة، بديعة التحليل ولهذا كان أثرها الأدبي العام أثراً غامراً. وإن يومياته (من سنة ١٨٣٤ حتى سنة ١٨٥٤) لتعد من شوامخ الآثار الفكرية في الفكر الإنساني كله على مر العصور.

وخير وصف لما كانت عليه حياة كيركجور ورسالته هو ما كتبه هو نفسه عن نفسه فقال: «إن الاستشهاد الذي عاناه هذا الكاتب (يقصد نفسه) يمكن أن يوصف بإيجاز في هذه الكلمات: لقد عانى العذاب لأنه كان عبقرية في قرية. وما بذله من قريحة وجهد ونزاهة وتضحية وإخلاص في الفكر كان أكبر من أن يحتمله الأوساط من معاصريه.. ومع ذلك فقد وجد في العالم ما نشد: لقد كان هو «الفرد»، وازداد شعوره بذلك بينما لم يكن غيره هكذا.. وطهارة قلبه جاءت من كونه لم يرد إلا الشيء الضروري الوحيد، والاتهام الذي وجهه معاصروه له، ولم يرفضه هو ولم يحفل به، هو عينه المديح الذي ستزجيه إليه الأجيال المقبلة: انه لم يخفف منه، ولم يساوم... لقد مات، في نظر المؤرخ، بعلة قاتلة؛ ومات، في نظر الشاعر، من شوقه الملتهب إلى الأبدية».

كيركجور

- ١ -

مذنب... أو غير مذنب..؟!

مذنب.. . أو غير مذنب؟! سؤال نبض به دم كيركجور طوال حياته الفلسفية، فاض إليه في محنة خطبته إلى زهرة رائعة غضة شقراء هي رجينا أولسن، فكان الشريان الأكبر الذي تدفق بالدم المشبـوب في فكره الحي النابض، وهو الذي حَيٌّ ما قال وقال ما حَيٌّ.

كانت صغرى بنات مستشار الدولة أولسن، أحد كبار موظفي وزارة المالية الدانيمركية، ويتلو مباشرة المستشار الخاص كولن الذي في رعايته عاش القصصي الدانيمركي الشهير هانز كرستين أندرسن، ولأنها كانت الصغرى لقبوها باللقب الذي سيلذ لعاشقها سيرن أن يخاطبها به: «عزيزتنا الصغيرة رجينا».

رآها سيرن أول ما رآها في حفلة أقامتها السيدة رووردام (والدة القس المشهور بطرس رووردام) لإحدى لداتها وتدعى تـرين دال فون روسكيلد، وكانت رجينا آنذاك طفلة في حدود الخامسة عشرة من عمرها، فما ان أبصرها حتى ارتدت النظرة إلى قلبه فأحبها، وكانت مخطوبة حينئذ إلى طالب لاهوت! فلا بد أنها كانت من النضج بحيث تثير، في سنها المبكرة جداً هذه، هذا الغرام تلو الغرام، لقد ولدت في ٢٣ يناير سنة ١٨٢٣، وولد هو في ٥ مايو سنة ١٨١٣ في كوبنهاجن، وكان في السنوات السابقة قد سلك سبيل الشهوة. فحسب أن يد الله هي التي اقتدته إلى بيت رووردام ليلقى رائدته الروحية

إلى نعيم الحياة الروحية، كما اقتادت يد الله من قبل دانته ودلته على حبيبته الطاهرة بياتريتشي، رائدته إلى الجنة. أما هي فلم تكد تحفل بـه كما هـو طبيعي في مثل هذه الأحوال، وكانت تتردد على بيت روردام، فحرص على ارتياده ليلقاها هناك. ثم زار أهلها، ولأول مرة أرعته انتباهها فأخذت بسحر حديثه الطلي المتدفق وبدأت الشرارة تنطلق من كليهما معاً، وكانت قد نمت ونضجت حين بلغت السادسة عشرة، وناهيك بهذه السن في عمر الفتاة! قال كيركجور وأجاد: «أي حياة أسعد؟ حياة فتاة في السادسة عشرة، طاهرة، بريئة، لا تمتلك شيئاً، لا ولا خزانة صغيرة أو مسنداً، بل تخفي في الدرج الأسفل من مكتب أمها جميع كنوزها ومجموعة أناشيد دينية. وما أسعد من لا يملك أكثر مما يستوعبه الدرج التالي راضياً به!.

«أي حياة أسعد؟ حياة فتاة في الستة عشر ربيعاً، طاهرة بريئة. مكبة على عملها، تجد من الوقت ما يسمح لها بأن تلقي نظرة إليه، إلى هذا الذي لا يملك شيئاً، لا ولا خزانة صغيرة أو مسنداً، بل يشارك في الخزانة المشتركة. وإن كان مع ذلك يستطيع أن يفسر الأمر تفسيراً آخر، لأنه يملك كلها فيها، فيها «هي» التي لا تملك شيئاً.

«وأي الناس أشقى؟ هو ذلك الشاب الغني، الذي بلغ من العمر خمسة وعشرين شتاء، ويسكن قبالتها.

«وإذا كان عمر أحدهما ستة عشر ربيعاً، وعمره الآخر خمسة وعشرين شتاء، أفليس عمرهما واحداً؟ كلا، ويا للاسف! ولماذا هذا؟ أفليس الدنيا الزمان واحداً إن كان متساوياً؟ كلا ويا للاسف! ليس الزمان واحداً.

«آه! لماذا كانت تسعة أشهر في بطن أمي كفيلة بأن تجعل مني رجلاً عجوزاً؟! لماذا لم أولد في النعيم؟ ولماذا ولدت لا في الألم وحسب، بل وللالم؟ ولماذا تفتحت عيناي لا لترى الهناء، بل لتغوص في دنيا الزفرات وحدها، دون أن أملك الخلاص منها؟!» («مذنب أو غير مذنب»، ٢٥ مارس صباحاً، ص ٨٦ من الترجمة الفرنسية سنة ١٩٤٣).

هنا في هذه الاعترافات يكشف لنا سيرن عما شعر به بعد أن استولى الحب على قلبه: هي في السادسة عشرة، وهو في السادسة والعشرين؛ هي غير ذات ماض، وهو ذو ماض حافل بالذكريات، هي البراءة الصافية التي لا تملك شيئاً، وما أسعدها بهذا الفقر! وهو التعقيد الحافل بالذكريات الغنبة المتشابكة المضطربة، وما أشقاه بهذا الغنى! هي البساطة المقدسة التي ترفل فيها زنبقة البرية، وهو التركيب المدنس بأوزار رجل المدنيـة! هي البسمة الرفافة على شفة الملك، وهو التقطيبة المفكرة على جبين المحنك المتغصن.

وفي هذا سر شقائه!.

•

إنه شاعر، وإن لم ينشئ قصيداً، ولكن حياته وآثاره النثرية أروع من أفخم قصيدة نظمها شاعر. والشاعر من هو؟ «امرؤ شقي يخفي عذاباً عميقاً في قلبه، ولكن شفتيه قد خلقتا على نحو يجعل ما يفيض منهما من أنات وصرخات يرن رنين الموسيقى الجميلة... حظه حظ أولئك الأشقياء الذين تعذبهم نار بطيئة في داخل تمثال ثـور فيلاريس، لا تبلغ صيحـاتهم آذان الطاغية لتخيفه، بل كانت تطن في أذنيه طنين الموسيقى العذبة... وقد تحلق الناس حول الشاعر وهم يقولون له: «غن مرة أخرى في التو»... وكأنهم يقولون له: «فلتزدد نفسك آلاماً، ولتظل شفتاك كما كانتا، لأن الصرخة إنما تثير فينا الحزن. أما الموسيقى فتثلج الصدر» (النشيد الأول في مطلع «إما.. أو» ص ١٧ ترجمة فرنسية، جاليمار، باريس سنة ١٩٤٣).

هو إذن ربيب الآلام، قد حي من التجارب المرة المتفاوتة ما عقد حياته بعد بساطة، وملأ نفسه بعد خلو، ووصمها بالخطيئة بعد براءتها - فهل في وسعه أن يصفو ليتقبل صفاء رجينا البريئة الطاهرة؟ وهل يمكن اتحاد هذين القلبين اللذين صفا أحدهما كالبلور، وتكدر الآخر كخبث البركان؟!.

وهل هذا الاتحاد إلا القران؟!.

فكر الفتى وحار، ولم يكن له إلا أن يحار؛ لأنه المفكر العميق التجارب الحريص على التأملات؛ ولم تفكر الفتاة ولم تحر: أولاً لأنها مشغولة بفتى آخر

كان أستاذاً لها في المدرسة، وكانت تظن أنه يبادلها حباً بحب، وهو فرتز اشليجل، وثانياً لأنها الفقيرة من كل تجربة، البريئة من كل تأمل وتفكير. أفكر وقدر، فقتل كيف قدر، ثم قتل كيف قدر: رأى نفسه كائناً مقضياً عليه بالشقاء، لأنه أولاً ورث لعنة الله من أبيه، إذ يقال إن أباه كان غلاماً يرعى الغنم في سهوب جتلند ويشعر بكثير من الأحزان ويحتمل البرد والجوع، قد أشرف ذات يوم على رابية، وقام يلعن الله. وليس أشد كفراً من أن يلعن المرء الله، فما بالك والرجل كان ذا نوازع دينية عميقة حادة! فلما أفاق بعد زمن طويل، تذكر تلك الخطيئة الكبرى التي لا تمحوها كفارة، وظل يجيلها في نفسه إلى اخر عمره، حتى إنه لم يستطع أن ينساها بعد أن بلغ الثانية والثمانين. وتلك الخطيئة قد دمغت أسرته كلها بلعنة لن تمحى، لعنة شعر بها كيركجور في سن العشرين، وقد رد أبوه إلى أرذل العمر، فاستشعر أن علو سن أبيه لم يكن عن نعمة أسبغها الله عليه، بل كان انتقاماً منه لخطيئته هاتيك.. فراح يصفها في «يومياته» بأنها كانت «الزلزال الأعظم» في مجرى حياته، أعني شعوره بحلول هذه اللعنة بسبب تلك الخطيئة. قال في «يومياته» مشيراً إلى سن الثانية والعشرين: «هنالك زلزلت الأرض زلزالها الأكبر، فوقع الانقلاب المروع الذي فرض عليَّ فجأة قانوناً معصوماً جديداً لتفسير جميع الظواهر... ولقد توسمت أن علو سن أبي لم يكن بركة من الله، بل بالأحرى لعنة، وأن المواهب العقلية الرائعة التي تنعم بها أسرتنا لم يقدر لها إلا أن تمزق بعضها بعضاً، وأبصرت في أبي كائناً شقياً كتب عليه أن يعيش بعدنا جميعاً، وكأنه صليب قائم على قبر جميع آماله، وشعرت بصمت الموت ينمو حوالي.. لقد كتب على الأسرة أن تحمل على كاهلها خطيئة، وأن يسلط عليها عقاب من الله. نعم! لقد كتب عليها أن تزول، أن تمحوها يد الله القوية، فتبيد كما تبيد تجربة مخفقة».

وهو ثانياً ذو رسالة، رسالة دينية إن لم تتضح معالمها في نفسه آنذاك، فقد كانت نوازعها تلح عليه، وكان نداؤها الحار يطن في أذنيه. ومدرج الدين في «سبيل الحياة» يقتضي العزلة والتفرد، لأنه يقطع العلائق بالسوى والأغيار، حتى لا يرى ثم غير وجه الله.

هو إذن بين إحدى خصلتين: إما أن يقتادها إلى الله فيتحدا معاً في ملكوت الرب، أو يرى استحالة هذا، فيدعها تسلك سبيلها في مدرج الحياة الحسية ويتخذ هو سبيله صعداً في مدرج الحياة الدينية.

لكن ما شأنها هي ورسالة كيركجورد الدينية، هذا الحواري الجديد الهائم على وجهه الحزين الأشعث الأغبر في بيداء اللاهوت! إنها طفلة ساذجة بريئة لا تحمل خطيئة كتلك التي ورثها سيرن عن أبيه، ولا تدرك من أمور الدين إلا ما تفرضه البروتستنتية من واجبات هينة لا تكاد تتجاوز حضور موعظة الأحد في كل أسبوع وقراءة بعض الدعوات قبل الرقاد، ولا ترى الحياة إلا من خلال الزواج بـ «رجل طيب ذي منصب في الدولة».

فماذا عسى إذن أن تفعل لو اقترنت بهذا «الشارد الهائم على وجهه في بيداء اللاهوت»؟!.

ولماذا تعكر صفو حياتها بهذا العنصر المدمر الذي يعيش من القلق، وبالقلق يحيا؟.

أقبل سيرن عليها يراودها على الاقتران به بعد أن نصب حبائله طوال عامين للظفر بقلبها. فكان يكثر التردد على بيت رووردام ليراها، وكان يزورها في بيتها، وكان يهديها الكتب لتقرأها، والمسجلات الموسيقية لتعزفها على البيان، ويترضى طفولتها بهدايا من البندق والحلوى، إلى أن انعقدت آصرة المودة بينهما، وأحست هي بسلطان حبه يسمو عليها. فكانت القبلة الأولى، وما أدراك ما القبلة الأولى من شفتين قرمزيتين كالكرز أو القرنفل لفتاة في السادسة عشرة! لقد أوشكت أن تبدد حزنه الخالد المكتوب عليه، أو هكذا خيل إليه، فقال: «القبلة الأولى، يالها من سعادة هذه الفتاة السعيدة الطروب... قد صارت لي... وكل الأفكار السوداوات والخيالات المظلمات، أفلم تعد بعدها مجرد خيط عنكبوت؟! أو لم يعد الحزن المقيم مجرد ضباب يرنق أمام هذه الحقيقة الواقعة، أو مرض تبدد لدى رؤية هذه الصحة، التي لي لأنها لها، لها هي حياتي ومستقبلي؟ أجل! أنا أعلم أنه

لا خيل عندها تهديها ولا مال، وأنا أيضا لست في حاجة إلى شيء منه، لكنها تستطيع أن تقول كما قال الحواري للمشلول: لا ذهب عندي ولا فضة، لكن ما عندي أعطيك إياه، وهو: انهض وسر على قدميك» («مذنب - غير مذنب؟»).

فلما أن انقضى عام على هذا الوجد المشبوب انصرف سيرن بكل نفسه إلى غرامه سراً، وراح يتتبع خطواتها دون أن تشعر، حتى يحس هو بجمال السر في الحب، إذ السر في الحب من أجمل نواحيه وأروع ما فيه. وحتى لا يلحظ أحد فيسيء هذا إليها، أو يدفعه هذا السر قبل أوانه إلى التخرج في مدرسة الحب قبل اتمام الدروس كلها! ولكنه كان من ناحية أخرى يبدي لها من اللفتات في الحفلات والزيارات ما يدع خيوط الحب تنسج حول قلبها من تلقاء نفسها، ومن أجل هذا كان يتردد - إن صح ما يقوله في «مذنب - غير مذنب؟» وانطبق عليه - على مقهى يقع في الشارع الذي تمر به وهي في طريقها إلى أستاذ الموسيقى، وجعل من هذا المقهى معبداً يقيم فيه في انتظار رجينا، شأنه شأن فدرياس في رواية «فورميون» للشاعر اللاتيني ترنيوس. إذ كان هذا البطل عاشقاً لعازفة على القيثارة فاضطر إلى تتبعها غادية إلى المدرسة ورائحة، واتخذ لهذا دكان حلاق يواجه تلك المدرسة. ولما رآه أحد أصدقائه يتردد على هذا المقهى - وكان مبتذلاً من طراز وضيع ادعى أن القهوة فيه ممتازة وأقسم له على هذا بمغلظ الايمان، وهو يعلم أنها من أردأ ما يقدم في مقاهي كوبنهاجن! ولكنه الحب يدفع إلى الكذب الحلال!.

وأخيراً كان عليه أن يعزم ويقرر مصير هذه العلاقة تقريراً يتفق وأوضاع المجتمع، فراح لها ذات يوم وهمس إليها بالنبأ العظيم، أعني عزمه على طلب يدها. وكانت مفاجأة لم تتوقعها فاضطربت وتلعثمت وخرجت بالصمت عن لا ونعم. وعاود هجومه بعد يومين، فأجابته بأنها تحب مدرساً لها بالمدرسة يدعى فرتز اشليجل وأنها تعتقد أن هذا المدرس يبادلها حباً بحب. فلم ييأس هذا الفتى الوامق، بل ازداد إلحافاً حتى قضى على الأسوار التي شيدتها أمامه، وإذا بها توافق على أن تخطب إليه، وكان أن عقدت خطبتها في ١٠ سبتمبر سنة ١٨٤٠.

ولما أصبح الحب خطبة والعاطفة عقداً شرعياً، أفاق الفتى الولهان إلى نفسه يحاسبها: أكان جاداً حقاً حين أقدم على ما أقدم عليه؟ أين هو إذن من رسالته التي تقضي عليه بالوحدة كي يصير مع الله وحده؟ لقد كتب عليه الشقاء فأية شريعة تبيح له أن يفرض على غيره المشاركة في عبء هذا الشقاء؟ إنه ملعون من الله هو وأسرته، فما ذنبها هي، هذا المخلوق البريء حتى يجرها إلى المصير الذي كتب عليه وعلى أهله؟.

فلما أحس سيرن فداحة هذه المسؤولية الهائلة، أكب على مأساته الباطنة تشريحاً وتحليلاً عله يجد ما ينفذ به إلى نجاة هذه العلاقة بينه وبين فتاة قلبه. ولكن هيهات! هيهات! فما عتم أن أدرك استحالة إنقاذ هذه العلاقة! فلا هو استطاع لنفسه أن تتخذ منزلة بين المنزلتين. وإذا به يفاجئها ذات يوم من أيام شهر أغسطس سنة ١٨٤١ - بأن يرد إليها خاتم الخطبة. ولقد قال كيركجور: «في الشرق، إرسال خيط من الحرير يعني قراراً باعدام المرسل إليه، وهنا إرسال الخاتم معناه قرار باعدام من يرسله».

ولقد ظنت هي أن هذا قرار باعدامها هي. فراحت تصرخ وتولول وتزعم له أنها ستموت إن لم يتزوجها! وزادها ألماً ذهول المفاجأة، لأنها لم تكن على علم بالمأساة الباطنة التي كان مسرحها نفس سيرن. واستعانت بأسرتها للتوسل إليه بألا يقطع الصلة. ولكن هذا لم يجد فتيلاً. إذ انتهى الأمر إلى فسخ الخطبة نهائياً في ١١ أكتوبر سنة ١٨٤١ ولم يمض على عقدها غير سنة واحدة وشهرا. ولكي تنساه سافر إلى برلين في ١٠/٢٥ ولم يعد منها إلا في مارس سنة ١٨٤٢.

فماذا جرى لكليهما؟

أما هي التي زعمت بأنها ستموت إن لم يقترن بها، وأنها لا تستطيع أن تحيا بدونه. فلم يمض على إيمانها المغلظة هذه إلا عامان حتى اقترنت بعشيقها القديم فرتز اشليجل. واستمر زواجها حتى توفي سنة ١٨٩٦ بعد أن أصبح في سنة ١٨٥٥ حاكماً على جزر الهند الغربية الدانيمركية، بينما تقدمت بها السن حتى توفيت في سنة ١٩٠٤ وقد جاوزت الثمانين.

أما هو، الذي لم يزعم شيئاً، فقد ظل وفياً لحبها يستمد منه قوته الروحي ولا يستبدل به حباً آخر، رغم أنه كان لا يزال في موجة الشباب حتى جعل منه محور حياته الروحية ومبعث الإلهام في كتبه كلها التي تدفقت منه من ذلك الحين في فيض أتى جارفاً تتراءى فيه صورة رجينا الفاتنة في كل قطرة وموجة إلى أن توفي في ١١ نوفمبر سنة ١٨٥٥.

أما من المخلص منهما - فالجواب عنه أوضح من أن يساق بصريح الألفاظ وأوضح منه أن نتبين ما أفاد الفكر والفن والإنسانية من فسخ هذه الخطبة إذ لو لم تفسخ، لما كانت المأساة؛ أي لما كان كير كجور المفكر الفنان العظيم، ولما كانت هي أكثر من أن يذكرها التاريخ - إن شاء أن يهتم بهذا الأمر التافه - باسم «مدام كيركجور» عليها السلام! وينقطع عنها كل كلام إذ لا شيء أبلغ من هذا في التفاهة والابتذال!

لكن هذا كله لا يمس جوهر الأمر في شيء، بل يبقى قائمًا دائمًا هذا السؤال:

مذنب...... أو...... غير مذنب؟

- ٢ -
نظرية الزواج عند الوجودية

كل نظرية عند الوجودية تنبع من تجربة حية. والتجربة الحية في هذا الباب، باب الزواج، هل تلك التي عاناها كير كجور، أبو المذهب الوجودي كله. فقد رأينا كيف أخذت بمجامع قلبه فتاة أوفت على الرابعة عشرة، نعني رجيناً أولسن. لم يكن فيها ما هو خارق يستأسر، لكن متى كان بارعاً في الرماية هذا الطفل اللعوب كيوبيد؟ ومضت سنتان أو يزيد وهو يغذو هذه العاطفة بقوة الخيال المشبوب لفتى يختال في المواكب الزاهية لسنوات سنه العشرين. فأخذ العشق يلوذ بأعالي الأحلام الرفافة دون أن ينظر تحته فيربط بقوت الأرض نوازعه، إلى أن أيقظته الغيرة ذات صباح لما أن استكت مسامعه بنبأ رهيب هو أن اشليجيل، قد التمس يد الفتاة. هنالك نبا به فراش الأوهام الذي هدهدته قشعريرة الوجد السادر في عليين، فاندفع هو يلتمس يدها. وظفر بها، إذ شفع له قدم عهده بتعلقها، فكانت خطبة بينهما.

لكنه سرعان ما تبين استحالة هذه الخطبة، لقد حمل عليها حملا أملته الغيرة، فهل يمكن هذه العاطفة أن تكون صادقة؟ كلا ثم ماذا؟ ثم هنالك ما هو أعمق من هذا كله! لقد تبين له استحالة الجمع بين رسالته الروحية وبين حياة التأهيل.

ذلك أن الناس عند الوجوديين ثلاثة: رجل جمال، ورجل أخلاق، ورجل دين. ولذا فمدارج السالكين سبيل الحياة ثلاثة: المدرج الجمالي،

والمدرج الاخلاقي، والمدرج الديني. الأول يحيا في اللحظة الحاضرة المنعزلة، والثاني يحيا في الزمان، والثالث يحيا في السرمدية. عند رجل الجمال والحساسية لا عبرة إلا بالمتعة، ولهذا فهو ينتهب اللذات، ويسرف في الأخذ منها كلما عرضت له، ولا يرتبط بشيء لأن كل ارتباط أو واجب يقيده وكل قيد فيه تعلق بلحظة مقبلة وأخرى مدبرة. فلكل لحظة أصدقاؤها وواجباتها، ولكل فعل ملابساته ومرجحاته، ولكل وضع مسلك يتكيف وفقاً له. وشعاره يمكن أن يصاغ في تلك العبارات المشهورة: «تمتع بيومك» (Carpe diem) أو «أحب ما لن تراه مرتين» كما يقول الفردي فني، الشاعر الفرنسي المشهور. ولهذا فأبغض شيء لديه التكرار، لأن في التكرار ثلما لحد العاطفة المرهف، وهو إنما لا يستطيع الاستمتاع باللذة إلا في عنفوانها ولا يهوى التقاط الشهوات إلا إذا أحرقت أنامله بتناولها. إنه لا يستقر على حال، وينشد التغير المستمر في المكان والزمان والأوضاع. ومن هنا انتفت عنده الصداقة، واستحال الزواج، لأن كليهما يستلزم التكرار والذكرى وبقاء الأحوال على حالها. إنه الأخر يقتل الوقت، ولكن على طريقته، ولكل من الناس طريقته في الصراع مع الزمان. وطريقة رجل الجمال والحساسية أن يتصور لحظات الزمان منعزلة ويعطي كلا منها استقلالها وقيمتها الذاتية: فلا يستمتع بلحظة على حساب أخرى عن طريق الذكرى، ولا يفوت لحظة طمعاً في أخرى مقبلة على سبيل الرجاء والتوقع. ولذا فالمرأة عنده أداة للغزو وليست غاية للتملك. وقيمة الغزو في الغزو نفسه، حتى إذا انقضى لم يعد يعنيه مما غزاه شيء. كل همه إذا في أن ينتصر، أما الملك وبسط سلطان الامتلاك ففضول لا يعنيه: وسواء لديه احتفظ به أو لم يحتفظ، كما كان الشأن عند نابليون. إنه ليحلق دائماً فوق الروابي، «والمرء إذا صعد الرابية لا يرى إلا الشيء الآخر، وإذا هبط كان عليه أن يسهر على نفسه، على الصلة الدقيقة بين نفطة الارتكاز وبين مركز الجاذبية[1]».

ذلك رجل الجمال والحساسية. أما رجل الاخلاق فيرى معنى الحياة

---

(١) كيركجور: «إما. . . أو»، ص ٤٤٥ ترجمة فرنسية لبريور وجنيو، باريس سنة ١٩٤٣. (Prior etGuig-not Kierkegaard; Ou bien ou bien.)

والوجود في العيش تحت لواء المسؤولية والواجب؛ وكلاهما يقتضي الذكرى والتكرار، لأن المسؤولية والواجب هما نحو شيء كان أو سيكون؛ فلا بد إذاً من أن يكون كل منهما حاضراً في ذهن صاحبه على الدوام. هما إذن يستلزمان الذكرى وهما كذلك يقتضيان التكرار، لأن المسؤولية تقوم في كل لحظة ما دام موضوعها قد عرض، ولا بد أن يكون المرء على استعداد متصل لتجملها، والواجب لا بد من اضطرار المرء إلى أدائه هو نفسه في كل مرة تتوافر فيها شروط القيام به وتقتضيه الأحوال. فعلى الأخلاقي مسؤوليات وواجبات في المجتمع الذي يعيش فيه، وفي الدولة التي ينتسب إليها، بل ونحو الانسانية عامة إن ارتفع شعوره إلى مستوى عالمي. ومن بين هذه الواجبات ومن أقدسها عنده واجب البقاء للنوع. مما يتمثل في الزواج بما يندرج تحته من مختلف ألوان المسؤولية: نحو الجنس الآخر، ونحو الولد، ونحو العصبية. ولهذا فإن جذوره تمتد في أعماق المجتمع، ولا بد له أن يحسب كل ما فيها، ولهذا يأخذ في أموره بالوسط، لأن الوسط أضمن مقياس لإرضاء كل الأطراف والعناصر المكونة للمجتمع الذي يضرب هو بأصوله في باطن تربته. ومن هنا فإنه هو الذي يضع القيم الأخلاقية، بالمعنى الشائع لهذا اللفظ. فالأخلاق بهذا المعنى هي مقاييس الوسطاء من الناس، وأرسطو كان مصيباً كل الاصابة في نظرته إلى الفضيلة - أعني المقياس الأخلاقي - على أنها وسط بين طرفين. وهذه هي العلة في أن كل الذين رفضوا فكرة الوسط نظروا إلى عملهم على أنه تحطيم للأخلاق، أو في القليل على أنه فوق الخير والشر، أعني الأخلاق المعروفة المألوفة، لأن شرعة القيم التي أتوا بها لم يقصدوا بها إلى المتوسطين من الناس، بل إلى طائفة ممتازة عالية على الوسط والمتوسطين. وعلينا أن نفهم فكرة أرسطو عن الوسط بهذا المعنى وحده وهو: المتوسط في كل شيء مما يصلح للانطباق على المتوسطين من الناس. وعدا هذا المعنى تحايل يفقد الأخلاق الأرسطية مقصود صاحبها. هذا الأخلاقي إذن يدعو إلى القيم المتوسطة. والتمييز بين الخير والشر عنده يقوم على فكرة الوسط والمتوسط في كل شيء: في المعاني والأحياء. وهو ينشد التكرار، لأن فيه توكيد الاستمرار ونفي التنوع، وبالتالي المغالاة في التوسط، لأن التوسط لا يتحقق في التفرد، إنما في الصور المكررة أبداً.

أما الرجل الديني فلا يحيا في الزمان، لأنه أشاح بوجهه عن هذه الدنيا، وولى وجهه قبل الآخرة، قبل عالم فوق الزمان، لا لأنه تجزئة مطلقة للزمان بل لأنه في مرتبة أعلى. «ليس عند ربكم صباح ولا مساء[1]» ولهذا فهو متجرد عن الدنيا وعن الزمان ولا صلة له إلا بالسرمدية. إن أراد خطبة خطب في السماء، فتلمس يد روح من تلك الأرواح النورانية التي تحلق في الملأ الأعلى، وإن كان فتاة أعلنت خطبتها إلى الله إن ظفرت بالرضا وبلغت مرتبة النفس المطمئنة. وكل معاييره إنما تصدر عن تلك الحياة الأزلية الأبدية التي يتصور نفسه يحياها في حضن الألوهية. وبالجملة، فأحواله هي تلك الأحوال والمقامات المعروفة عند الصوفية.

تلك إذن هي المدارج الثلاثة على درب الحياة. أتراها مستقلة بعضها عن بعض؟ هي مستقلة، وهي متصلة. مستقلة لأن الانتقال من مدرج إلى آخر لا يتم إلا «بوثبة» أو بتحول حاسم مفاجىء في أحواله الروحية. وهي وثبة لا معقولة، أعني أنها لا تتحقق بطريقة منطقيـة بحيث تأخـذ المرحلة الأخلاقية برقبة المرحلة الجمالية، والمرحلة الدينية برقبة المرحلة الأخلاقية، بل لا بد أن تكون ثمت هوة تفصل بين كل منها. ومع هذا فيمكن أن يقال على نحو ما إن هذه المراحل يفضي بعضها إلى بعض، ذلك أن المرحلة الجمالية تؤدي إلى مرحلة السخرية (Ironic)؛ وهذه إلى المرحلة الأخلاقية وهذه بدورها إلى مرحلة العبث (humour) ، وهذه تقتاد في النهاية إلى المرحلة الدينية. وكل هذا قد يقع بالنسبة إلى الشخص الواحد: فيبدأ حياته بالأخذ بجانب الجمال والحساسية، وجانب الاحساسات الملتهبة واللذة العاجلة بكل معانيها، غير عابىء بشيء مما يتصل بالأخلاق أو الدين ولسان حاله يقول مع طرفة:

ألا أيهذا الزاجري أحضر الوغى وأن أشهد اللذات، هل أنت مخلدي؟!

ثم يستولي عليه الملال بعد مدى يتراوح طوله وفقاً للمزاج الشخصي ومقدار ما انتهب من اللذات - هذا الملال القبيح الخبيث الدنيء الذي لو شاء

(١) السهروردي : «أصوات أجنحة جبرائيل»، راجع كتابنا «شخصيات قلقة في الإسلام» ص ١٥٥، القاهرة سنة ١٩٤٦.

لجعل من الأرض حطاماً وابتلع العالم في تثاؤب واحد، هذا الوحش الرقيق الذي يحلم بالمقاصل وهو يدخن نارجيلته وفي عينه عبرة تمتلىء بها رغماً عنه - كما يقول بودلير[1] -، هنالك ينيخ عليه اليأس بكلاكله، فيشعر بفراغ في الحياة لا يكاد يملؤه شيء، فيعتريه ميل إلى السخرية من كل شيء لانه يذوق طعم التفاهة في الأشياء والأحياء. وهذه المرحلة، مرحلة السخرية (Ironie)، هي مرحلة الانتقال فيما بين مرحلتي الجمال والأخلاق. فلا يبقى عليه إذاً أن يجتازها - على نحو ما تيسر له - ليلحق بالأخلاق. فإن اجتازها بسلام ولم يلو على شيء صار مواطناً صالحاً، شاعراً بواجباته، حريصاً على احتمال المسؤولية التي ألقاها على عاتقه وضعه الجديد، فيرى هنالك أن الغاية من الحياة هي في التوطن في المجتمع وفي الزواج، حتى تكون صلته بالمجتمع والدنيا صلة قوية، دموية.

لكن أتراه يقف؟ هيا تقدم! لقد بدأت فلتكمل السبيل حتى النهاية. ما حياتك في الدنيا إلا معبر إلى الآخرة، فما يكفي أنك غصت بجذورك في أعماق المجتمع، بل عليك أن تشرع أغصانك إلى السماء: فإن كنت من قبل قد جعلت أصلك ثابتاً في الأرض، ألا فلتصاعد الآن بفرعك إلى أعلى السماء؛ لترى كل شيء ما خلا الله باطلاً، وترتفع إلى السرمدية. وتلك هي مرحلة العبث (humour) الذي يصور كل ما في الدنيا على أنه زينة ولهو وغرور وتفاخر بالأموال والأولاد. هنالك يزدري رجل الأخلاق لأنه وقف دون الغاية. ومرحلة العبث هذه هي معبر الانتقال إلى المرتبة الأخيرة، المرتبة الدينية التي يصبح فيها وحده مع الله وحده.

فسبيل الحياة إذن يمكن أن يكون متصل الحلقات: يبدأ من الحساسية ويمر بالأخلاق ثم ينتهي إلى القداسة.

وصاحبنا كيركجور قد حَيَّ كل هذه المراحل في نفسه، فأبصر نهاية

---

(١) «أزهار الشر»، قصيدة «إلى القارئ»، ص ٢٨، نشرة لابلياد (La Pléiade)، باريس سنة ١٩٤٤.

الطريق يوم أن بصرته خطبته إلى رجينا أولسن بمراحل الطريق، طريق الحياة.
أجل، لقد دلته هذه الخطبة إلى سبيله السوي، سبيل النبي إسحق، سبيل التضحية والاستشهاد في سبيل الرسالة الروحية العليا. فلم يمض عام حتى رد إلى رجينا خاتم الخطبة دون أن يتقدم بين يديها بمعاذير. ماذا إذن؟

هذا «سره الرهيب»، هذه هي «الشوكة في لحمه»، هذا ما سيحمله وحده صليباً عاتياً على عاتقه الهزيل وهو يسير على درب الحياة.

أتراه فقد شيئاً؟ ومن يدري! «لعله فقد كل شيء هذا الذي لم يفقد غير خطيباه»[1].

---

(١) كيركجور: «التكرار»، ترجمة فرنسية، ص ٢٤٤.

- ٣ -

خلاصة[1] ثلاثة كتب لكيركجور

- أ -

«إما.. او» الأفكار الرئيسية

النمط الحسي في الوجود يتمثل في مذهب اللذة الرومنتيكي وفي النزعة العقلية المجردة، فالحسي والعقلي كلاهما لا يفلح في تحقيق وجوده وذاته.

فالذات الحقيقية لا تتحقق إلا بالاختيار، والحياة شأنها إما .. أو. والطريق الحسي يفضي إلى الملال والمزاج السوداوي واليأس.

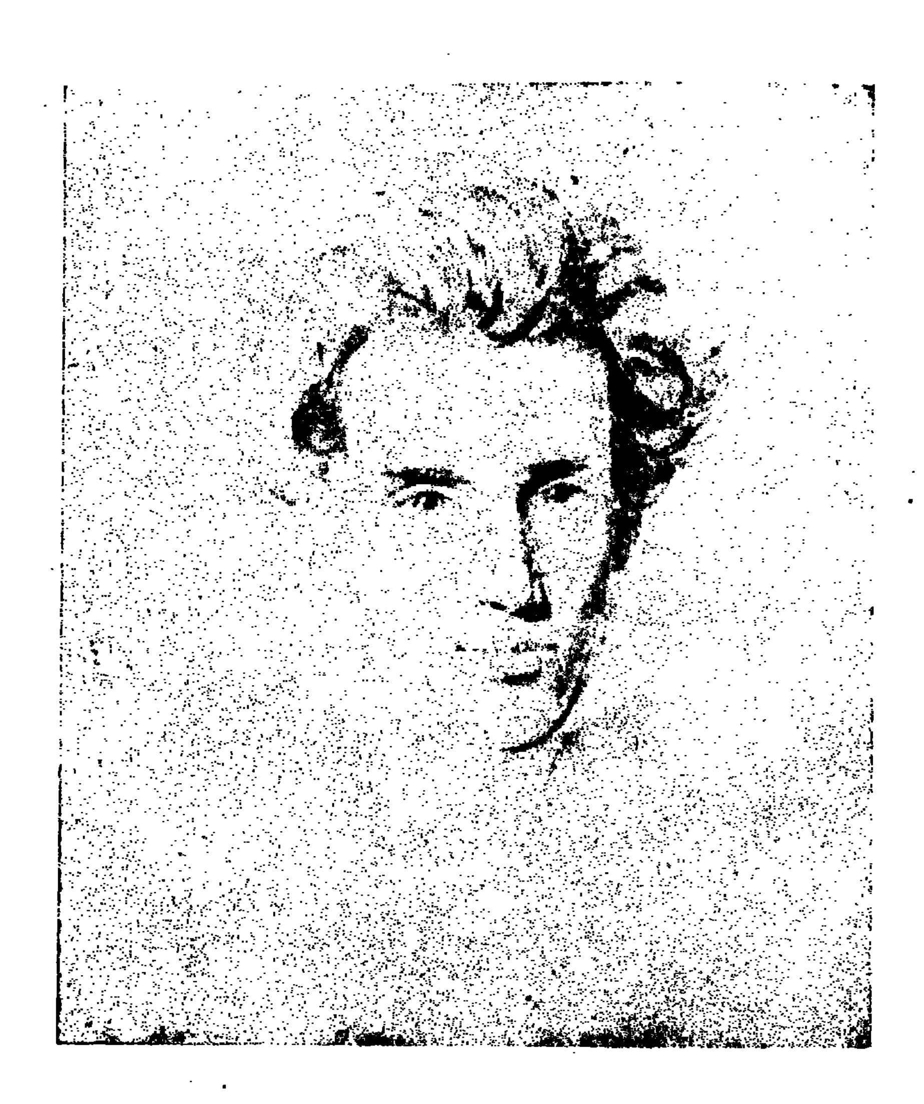
والذات، باتجاهها ناحية اتخاذ القرار والالتزام بسبب اليأس، تنتقل من المدرج الحسي إلى المدرج الاخلاقي.

وفي المدرج الأخلاقي تصبح الذات مركزة موحدة وحقيقية، بفضل اختيارها لنفسها.

والمدرج الثالث في التطور هو المدرج الديني، لكن كل مدرج من هذه المدارج لا يكفي بنفسه، فالمدرج الأخلاقي يحول المدرج الحسي، والديني يحول الأخلاقي.

كتاب «إما... أو...» يقع في مجلدين، وفيه يحاول المؤلف أن يوضح الفروق والعلاقات بين النمط الحسي في الوجود والنمط الأخلاقي. وكما هو

(١) نقلنا هذه الخلاصة عن كتاب Masterpieces of World Philosophy In Summary form. Edited by Frank N. MAGILL. London. 1961



زیرن کیرکجور

الشأن بالنسبة إلى معظم مؤلفات كيركجور، لم ينشر «إما... أو...» باسم مؤلفه: والايضاحات الواردة، ذكرت بأقلام مستعارة مختلفة ويحتوي المجلد الأول على تحليل ووصف لميدان ما هو حسي، والأسلوب الأدبي متنوع، فتراه يستخدم الجمل الغنائية، والخطب، والتحليلات النفسية، والعروض الدرامية والصيغ الفلسفية.

ورجل الحواس، الذي يعبر عن آرائه بكل هذه الأساليب الأدبية، يشار إليه بالحرف «ا» والمفكر الأخلاقي في المجلد الثاني، ويحمل اسماً مستعاراً هو القاضي فلهلم، يشار إليه بالحرف «ب» وقد فسر كيركجور، في أحد كتبه المتأخرة بعنوان «حاشية نهائية غير علمية» الموضوع الرئيسي في كتاب «إما... أو...» بقوله ان «ا» إمكانية وجودية، ممتاز في الجدل ورفيع الموهبة في استخدام اللوذعية والأسلوب الشعري، لكنه يظل رغم ذلك عاجزاً عن اتخاذ قرار حاسم والخوض في الفعل، ولهذا هو لا يوجد بالمعنى الحقيقي للوجود. أما «ب» فيمثل، على العكس من ذلك، رجل الأخلاق الذي تحولت حياته كلها إلى استنباط وجدان والتزام.

والقاضي فلهلم يوضح محتوى ما هو أخلاقي على شكل رسالة موجهة إلى «ا». وإبلاغ الحقيقة الأخلاقية يحتاج إلى شكل أو أسلوب يتفق واياها.

إن الحقيقة الأخلاقية وجودية وعينية، في مقابل الحقيقة النظرية المجردة وتبعاً لذلك تحتاج هذه الحقيقة الأخلاقية في التعبير عنها إلى شكل ذي صفة شخصية هو الحوار أو الرسالة. وهذا يكون شكل البلاغ غير المباشر. وفي البداية نجد القاضي فلهلم يذكر رجل الحواس بالقصة الواردة في الكتاب المقدس عن ناثان النبي وداود كمثل أعلى على هذا الشكل من البلاغ. لقد أصغى داود بانتباه إلى المثل الذي ضربه ناثان، لكنه ظل في حال من الانفصال النظري، إذ نظر إلى المثل نظرة عقلية على أنه قصة موضوعية لا تنطبق إلا على الغريب الأسطوري. إلى أن فسر له ذلك ناثان بوضوح قائلاً: «أنت، أيها الملك، أنت الرجل» المقصود، هنالك أدرك داود المدلول

الوجودي للمثل. لقد استخدم النبي ناثان شكل البلاغ غير المباشر. وهذا الشكل هو أيضاً الشكل الذي استخدمه القاضي فلهلم.

النمط الحسي في الوجود له تعبيران أوليان: مذهب اللذة الرومنتيكي والنزعة العقلية المجردة. وتنعت أوبرا «دون جوفاني» لموتسارت بأنها المثل الكلاسيكي للنظرة الحسية أو اللذائذية إلى الحياة، بينما «فاوست» جيته يعبر عن الشخصية الحية للنزعة العقلية المجردة. وعدو كيركجور اللدود، وهو المفكر العقلي الهيجلي النزعة، يقع أيضاً فريسة للنزعة العقلية المجردة. لأن الوجود الباطن والالتزام هما، في نظر كل من رجل الحواس وصاحب النزعة العقلية، أمران عرضيان وسيان. ولا واحد منهما قادر على تحمل مسؤوليته والتزام بالعمل إذ ينقصهما الوجدان الأخلاقي الذي يميز «ب».

والنظرة إلى الحياة المميزة للنازع منزع اللذات يصفها العاشق في «يوميات مغرور»، وهو شاب بأنه رجل يمضي في اغوائه بمكر شيطاني، والعاشق الشاب نموذج أول لأوبرا موتسات: «دون جوفاني» انه يجرب عدة امكانيات لكنه لا يلزم نفسه بمسؤولية تحقيق واحدة منها بجد واهتمام. انه يجرب فنون الاغواء، لكنه لا يلتزم بأي وعد ويجرب تجارب حب لكن لا يتورط في زواج. وهذا العاشق الشاب في تجريبه الحسي يحافظ على التجريد وعدم الاكتراث من حوله. فكل فتاة هي في نظره «امرأة بوجه عام». وإذا كان لديه مبدأ يسترشد به فهو مبدأ اللذة القائل بأن الاستمتاع أو الالتذاذ هو الغاية الوحيدة في الحياة. والظروف الباطنة الضرورية لبلوغ حياة الملذات هذه هي الجمال الجسماني والصحة، والظروف الخارجية الضرورية هي الثراء والمجد والمركز الرفيع. لكن هذه الظروف لا تهيىء أي وجدان أخلاقي لحياة ملتزمة، بل ان العاشق الشاب إنما يسعى إلى تجنب الحياة الملتزمة. إنه يحيا في اللحظة (الحاضرة) ويستخدمها على أنها حاضر شهواني يبلغ فيه إرضاء الرغبة أوجه.

لكن اللحظة تمر، وإذا برغبة جديدة تؤكد نفسها من جديد فتصبح حياته كلها سلسلة غير متصلة الحلقات من الانتقالات من لحظة إلى التي تليها. وهكذا فإن شخصيته يعوزها الوحدة والاتصال. لقد بدد نفسه أو أضاعها في الحاضر وأهمل بذلك الماضي والمستقبل. فلم يعد يحتفظ بالماضي في ذاكرته، ثم انه انسحب من مستقبله الذي يجابهه بمسؤولية القرار.

وصاحب الفكر العقلي يعاني نفس ضياع الذات (الذي يعانيه صاحب اللذات الرومنتيكي. فبينما صاحب اللذات يضيع نفسه في مباشرة الحاضر الشهواني، فإن الفكر العقلي يضيع نفسه في مباشرة فكره. إن المفكر العقلي يسعى إلى الاحاطة بجماع الحقيقة الواقعية بواسطة مقولات منطق كلي، لكن في مثل هذا المذهب لا تكون ثمة أهمية للذات الموجودة العينية. فكما أنه بالنسبة إلى الشهواني كل فتاة هي امرأة بوجه عام، فكذلك بالنسبة إلى المفكر العقلي كل حقيقة تنحل إلى مقولات عامة. والتفكير النظري لا يرى غير الحركة العامة للتاريخ، مفسرة خلال توسط المقولات المنطقية، ولكنه ينسى الفرد الذي يدرك نفسه في داخل تاريخه العيني الجزئي. وهكذا نجد أن كلا من رجل اللذات والمفكر العقلي يتهرب من مسؤولية اتخاذ قرار، وكلاهما يغازل مملكة الامكان، لكنه لا يقفز في الوجود. ورجل اللذات يتهرب من المستقبل ومن المسؤولية بتشتيت ذاته في ملذات موقوتة. والمفكر العقلي يتهرب من الاختيار بأن يلعب دور مراقب محايد يتأمل في الحركات العامة الجارية في التاريخ العالمي، لكنه لا يشارك أبداً في تاريخه الباطني بوجدان واستبطان. وكيركجور - متخذا طريقة التهكم السقراطية التي برع فيها كل البراعة - يجعل اسمه المستعار يقول: «إن التاريخ العالمي في نظر الفيلسوف قد أنجز، وهو يتوسط له. ومن هنا نرى موضوع الساعة اليوم في هذا العصر هو ما نراه من شباب قادرين على التوسط للمسيحية والوثنية، وقادرين على اللعب بقوى التاريخ المارده، لكنهم عاجزون عن أن يبينوا لرجل بسيط ما ينبغي أن يفعله في الحياة، بل لا يعرفون ماذا ينبغي عليهم هم أنفسهم أن يفعلوه. «والمفكر العقلي يرد الوجود إلى الفكر، ويضحي بالالتزام في سبيل المراقبة المحايدة، ويستبدل التأمل في التاريخ الكوني بمسؤولية اتخاذ قرار

شخصي عيني. والمقام المشترك لكلا هذين التعبيرين عن الوجود (اللذة، والفكر العقلي) هو الانسحاب من حقيقة الاختيار. وفي كلتا الحالتين لا تجد النفس بعد ذاتها. وإنما من خلال الاختيار وحده تبلغ النفس ذاتها الحقيقية. وهذا يتطلب التنبه إلى أن الحياة مسألة إما... أو... ولكن إما/أو يستويان عند صاحب اللذات والمفكر العقلي. فصاحب النزعة الحسية يتحرك في عالم تجريد عن الاستبطان والوجود.

والنمط أو المدرج الحسي يفضي إلى الملال والمالنخوليا (المزاج السوداوي) وأخيراً يفضي إلى اليأس و «إما.. أو..» وكتابات كيركجور بوجه عام تحتوي على وصف بياني للطابع الشامل لأنماط الملال والمالنخوليا واليأس. فينعت الملال بأنه عامل حسي نكب الانسان منذ البداية «أصاب الملال الآلهة فخلقوا الإنسان. وأصاب الملال آدم لأنه كان وحيداً فخلقت حواء. وهكذا دخل الملال في العالم، وازداد بقدر ازدياد عدد السكان. كان آدم في ملال وحده، ثم أصاب الملال آدم وحواء معاً، ثم أصاب الملال آدم وحواء وقابيل وهابيل كأسرة، ثم ازداد عدد سكان العالم، فأصبح المجموع في حالة ملال بالجملة كجماعة». والحياة الحسية القائمة على الاستمتاع الخالص بالملذات، وكذلك حياة التفكير المحض، كلتاهما تؤدي إلى هاوية الملال والضجر. وعلينا الآن أن نميز بين نوعين من الملال في أحدهما يدرك الملال على أنه حالة مقصودة تتوجه إلى موضوع معين أو حادث أو شخص. فيمل المرء كتاباً أو شخصاً يحادثه. وهذا النوع من الملال هو مجرد ظاهرة سطحية لا تكشف بعد عن موقف الانسان الحقيقي. وفي النوع الثاني وهو أحق من الأول، يمل المرء لا من موضوع محدد بالذات هو شخص - بل يمل المرء من نفسه: فيواجه فراغاً غريباً يهدد الحياة نفسها بفقد معناها. وهذا النوع من الملال يجعل المرء أكثر تنبهاً لحالته.

وهذا الفراغ الغريب الذي يميز الملال الحقيقي هو أيضاً عامل وجودي في الفرد المصاب بالمالنخوليا. فإن الفرد المصاب بالمالنخوليا إذا سئل: ماذا يثقل عليه ويضجره؟ فإنه يميل إلى الجواب التالي: «لست أدري، إني لا أستطيع تفسير ذلك». والمالنخوليا «وعكة روحية» أو «هستيريا روحية» تجابه الانسان

بهاوية من الفراغ والخلو من المعنى، وتكشف عن القلق والانفصام في وجوده. لكن الفرد المعرض لأحوال الملال والمالنخوليا المقلقة غالباً ما يرفض قبول حالته، ولهذا يسعى لاخفائها بألوان من النشاط الملهي المتنوع.

وقد أدرك كيركجور، كما أدرك بليز بسكال، كيف يحاول الانسان أن يتهرب من نفسه بتلهيات تهيىء له التهاء وقتياً. وقد وصف هذا السعي إلى الالتهاء في فكرة «طريقة الدوران» التي عرضها المؤلف في الجزء الأول. إن الانسان يمل من الحياة في الريف فينتقل إلى القرية، ثم يمل العيش في وطنه فيسافر إلى الخارج، ثم يمل العيش في الغربة فيداعبه إمكان السفر المستمر لتخفيف ملاله. كذلك الفرد المصاب بالمالنخوليا يتدرج في السعي للالتهاء سعياً ينتابه الإخفاق والخيبة. ويقول المؤلف اننا نجد في نيرون النموذج الأبرز للطبيعة المالنخولية التي أسلمت قيادها إلى سعي لا ينتهي نحو التلهيات. لقد نشد نيرون إلهاء نفسه بالانغماس بالملذات. فعين «وزراء للملذات» كلفوا بإيجاد طرق جديدة لإشباع رغباته. ولكن نيرون لم يجد تلهية عن مالنخولياه إلا في لحظة الاستمتاع باللذات. «هيا إلى اللذة» وكان على العالم كله أن يبتكر له لذات جديدة لأنه لا يجد الراحة إلا في لحظة الاستمتاع باللذات، فإذا مضت انبهرت أنفاسه إعياء. إذا مضت لحظة اللذة غاص نيرون من جديد في المالنخوليا. ولهذا ينبغي خلق لذة جديدة حتى يمكن إشباع هذه اللذة مؤقتاً مرة أخرى. لكن هذا أمر لا نهاية له، فيجد نيرون نفسه في هاوية من الخواء وانعدام المعنى. وأخيراً تدفعه الحاجة الملحة إلى لذة تلهيه، هناك تدفعه هذه الحاجة إلى أن يأمر بإحراق روما. لكن حين تخمد آخر جذوة يرتمي من جديد في مالنخوليا شديدة. والمؤلف ينبهنا إلى أن هذا الوصف لطبيعة نيرون لم يقصد به أن يكون فرصة لحمد الله على أننا لسنا مثل نيرون، كما يقول المنافقون، لأن نيرون «لحمه من لحمنا وعظمه من عظامنا»، أعني أننا نجد في نيرون عاملاً عاماً يحدد طبيعة الوجود الانساني.

واليأس أشد تعبير عن التهديد بالخواء وانعدام المعنى، إنه أوج النمط الحسي في الوجود. والحياة الحسية تتبدى إذن عن يأس. وفي اليأس تعاني الذات ضياع الرجاء، لأن الالهاء لا يزود المرءبعد بالاشباع الموقت. هنالك

يبين لرجل الحواس أنه لا يستطيع أن يجد نفسه خارج نفسه - لا في مساعيه نحو اللذات وإرضاء الحواس، ولا في تجريدات تفكيره العقلي النظري. بل ينبغي عليه أن يتوجه إلى باطنه حتى يكتشف ذاته الحقة. وعليه أن يرتفع إلى الجد والوجدان وإتخاذ القرار والالتزام والحرية. فبهذه الحركة وبها وحدها، يكون قادراً على أن يجمع ذاته بعد تشتتها في الوجود وعلى أن يصبح ذاتا موحدة متكاملة. فاليأس إذن تقوية للذاتية التي تكون الباب المفضي إلى الـذات الحقة. فالذات، «باختيارها» لليأس تولد ذاتها وتنتقـل من المدرج الحسي المتسم بعدم اتخاذ قرار - إلى المدرج الأخلاقي المتميز بالالتزام المصمم.

والمدرج الأخلاقي هو مدرج اتخـاذ القرار والالتـزام المصمم. وفعل الاختيار تقوية لما هو أخلاقي . وحتى أغنى الشخصيات - هكذا يقول المؤلف - ينبغي ألا يعد شيئاً قبل أن يختار نفسه؟ ومن ناحية أخرى، فإن أفقر الشخصيات يعد كل شيء لأنه اختار ذاته: إن الاختيار يحرر الذات من مباشرة اللذة ومن مباشرة التأمل أو التفكير المحض معاً، ويجعل من الممكن اكتشـاف الذات الحقة. وباتخـاذ القرار والالتـزام تصبح الـذات متكـاملة «ومركزة». ورجل الحواس يكون دائمًا «شاذا» لأنه يبحث عن المركز لذاته في محيط الأمور اللذائذية أو العقلية - ومعنى هذا أنه أضاع ذاته. أما الرجل الأخلاقي فيفضل أخذ المسؤولية على عاتقه باتخاذ قرار، فإن مركزه في داخل ذاته. وحياته مركزة وموحدة. ووحدة الذات الأخلاقية ليست وحدة ترسو على بقية الأنا أوعلى أساس دائم، فالذات ليست موضوعاً يمكن تحديده بطريقة محددة بأنه ذو طبيعة ثابتة أو ثبات جوهري. فالـوحدة تنجـز ولا تعطي. والذات تكمل أو تبلغ وحدتها واكتمالها بسبب الاختيار.

وهكذا يصبح الاختيار المقولة المركزية للمفكر الأخلاقي. وهذه المقولة هي التي تعد أقرب المقولات إلى قلب القاضي فلهلم وفكره. إنه ليس رجل منطق، وليست لديه قائمة، طويلة لافتة، مؤلفة من مقولات مجردة - بل لديه أمر واحد محدود عيني هو الاختيار. والاختيار يقتضي الحرية وإما/أو، وفي هذا نجد الكنز الاكبر الذي يمكن المرء امتـلاكه. والقـاضي فلهلم يشرح للقارىء القصد الرئيسي من ايضاحاته الأخلاقية حين يقول: «في سبيل الحرية

إذن أناضل. . . أناضل في سبيل المستقبل، في سبيل إما/أو. ذلك هو الكنز الذي أود أن أهبه لأولئك الذين أحبهم في الدنيا، ولو كان ولدي الصغير في السن التي يستطيع فيها أن يفهمني لقلت له: اني لا اترك لك ثروة ولا لقباً وجاهاً، لكني اعرف مخبأ الكنز الذي يكفي لجعلك أغنى من العالم بأسره، وهذا الكنز لك، ولن تشكر لي على هذا حتى مجرد شكر، كيلا تؤذي روحك بكونك تدين بكل شيء لشخص آخر. وهذا الكنز مخبوء في داخل نفسك: فهناك إما/أو يجعل الانسان أعظم من الملائكة». وقصد القاضي فلهلم الاساسي من توجيه نظر رجل الحواس إلى الشعور بحريته واهمية الاختيار - يفهم على انه تعبير عن المهمة السقراطية الخاصة بمعرفة الذات. و«اعرف نفسك» هما واجبان مقترنان وليسا واجبين منفصلين. والمعرفة التي اهتم بها سقراط كانت معرفة اخلاقية، والمعرفة الأخلاقية لا يمكن تحقيقها إلا باختيار. فالذات تصبح شفافة لذاتها عن طريق الفعل المصمم فحسب.

وفي شخص القاضي فلهلم نجد التحقيق العيني للنمط الأخلاقي للوجود. إنه رجل متزوج التزم بالحب الزواجي. وهو من هذه الناحية يتعارض مع العاشق الشاب صاحب «يوميات مغرر» الذي يبدد ذاته في تجاربه العديدة مع الحب الرومنتيكي وهذا يفهم الحب الرومنتيكي والزواجي بأنهما صفتان وجوديتان تميزان الحسي والأخلاقي. والحب الرومنتيكي تجريبي وغير تاريخي، ويعوزه الاستمرار. أما الحب الزواجي فيعبر عن تاريخ باطن يهبه الثبات والاستقرار. ورجل الملذات الرومنتيكي يحيا في اللحظة الحاضرة، وهو يعاني هذا الحاضر متجرداً عن الوجود. فالحاضر يصير البرهة الآنية، بوصفها الفرصة للاستمتاع. أما الماضي فيفقد معناه الوجودي، والمستقبل لا يواجه أبداً مواجهة حقيقية. فالعاشق شاب يغوى فتاة، وبعد أن تمر لحظة الاغواء ينتهي كل شيء. وحينئذ تصبح اللحظة جزءاً من ماض مجرد لا يكتسب معنى إلا بوصفه موضوعاً للتأمل المالنخولي. والحب الرومانتيكي لا يعرف التكرار. فرجل الملذات الرومنتيكي يحيا حياته كما لو كانت توالياً منفصلاً لآنات لحظية، وكل آن يحدث ويزول إلى ماض عار عن الأهمية الوجودية. وكل شيء يتركز في الحاضر الذي يدرك على أنه يتجسد كل الحقيقة الواقعية. أما الحب

الزواجي فهو، على العكس من ذلك، يسعى إلى التكرار. فالزوج المثالي هو القادر على تكرار حبه كل يوم، والرجل المتزوج يحمل إذن في داخل نفسه ذاكرة ماضيه، ويتوقع مستقبله، ويؤدي واجباته اليومية ويتخذ قراراته في سياق تمام شخصيته المتكاملة. إن ماضيه ومستقبله وحاضره كلها متحدة. وهكذا يصبح الزمان والتاريخ ذواتيَّ أهمية بالغة بالنسبة إلى الحب الزواجي. وثبات واستمرار الحب الزوجي يصبحان ممكنين بواسطة توحيد الذات في تاريخها الباطن.

والقاضي فلهلم، في تمييزه بين الحب الزواجي والحب الرومنتيكي، لا يقصد إلى الفصل بينهما فصلاً تاماً. بل يتحدث عن الزواج على أنه التحول الصادق للحب الرومنتيكي. فالزواج صديقه وليس عدوه. والحب الرومنتيكي لا يطرح ظهرياً في الانتقال إلى النطاق الأخلاقي، بل يتحول من خلال ثبات الحب الزواجي. وفي المدرج الأخلاقي يتأرخ الحب الرومنتيكي ويدرك من حيث معناه الزمني. والحسي يظل دائمًا في الأخلاقي، لكنه يظل نمطاً نسبياً ومتوقفاً على غيره. «إن الاختيار المطلق هو الذي يضع دائمًا ما هو أخلاقي، لكن لا ينتج عن ذلك أبداً أن ما هو حسي قد استبعد. في الأخلاقي تتمركز الشخصية في ذاتها. وهكذا فإن الحسي يستبعد استبعاداً مطلقاً أو يستبعد بوصفه المطْلق، لكنه يظل نسبياً باقياً». ورجل اللذات الرومنتيكي يهب الحسي صفة المطلق، بوصفه البعد النهائي المكتفي بنفسه للوجود. والرجل الأخلاقي يكتسب ما هو حسي في نسبيته ويحوله بواسطة العوامل الوجودية للاختيار والالتزام. ويتحدث القاضي فلهلم في رسالة عن المدارج الثلاثة (الحسي، والأخلاقي، والديني) فينعتها بأنها «الحلفاء الثلاثة». ودوائر أو مدارج الوجود ليست مستويات وقتية للنمو والتطور يستبعد بعضها بعضاً في تصاعد مرتب، بل هي أنماط في الوجود، حاضرة كلها بمعنى من المعاني، وتنفذ وتشيع في الشخصية في عملية تحولها. إنها تؤلف القطع المستعرض للذات وتوجد خلال تاريخها ويتوقف بعضها على بعض. ولا دائرة تكفي نفسها بنفسها. وإعطاء صفة المطلق لواحدة من هذه الدوائر الثلاث يخنق الذات.

وظاهرة الزمان، التي تلعب دوراً مهماً في الوجود الأخلاقي، هي بؤرة تحليل عميق لمذهب هيجل في الضمير الشقي أو المسلوب. لقد قال هيجل ان الضمير المسلوب هو الذات غير الحاضرة أبداً لذاتها، لأنها غائبة عن ذاتها إما في الماضي أو في المستقبل. ويقول كيركجور إن هيجل كان على حق في تحديده هذا لمملكة الضمير (أو الشعور) الشقي، لكنه أخطأ في فهمه إياه (أي الضمير الشقي) بطريقة مجردة لا بطريقة وجودية. لقد «أبصر هيجل المملكة من بعيد». أما المؤلف فيعتقد في نفسه أنه من السكان الأصليين في تلك المملكة. والشعور (أو الضمير) يستلب من ذاته إذا فصم عن ماضيه أو عن مستقبله. والشعور المُسْتَلب (أو المسلوب) قد فقد ذاكرة حياته ولم يعد هناك ما يرجيه.

وهكذا ينتهي به الأمر إلى اليأس. والشعور الموحد يحمل في داخله الماضي والمستقبل. والذاكرة والرجاء يتحدان في مركز الشخصية. والرجل الأخلاقي يبلغ هذا الشعور المتحد في لحظة الفعل المصمم. وفي فعل الاختيار يُؤْخذ الماضي، ويُعْترف بالمستقبل ويواجه، والذات تتمركز.

ومحك الاختيار في القرار الذي به تحقق الذات وحدتها واكتمالها – هو الاستبطان. والاختيار الحقيقي اختيار يتم باطنياً بجد ووجدان. والعبرة بطريقة الاختيار لا بما يُختار. وفي دائرة الأخلاق يربي الإنسان على كيفية الاختيار. واهتمامه الأول هو بالجد والاستبطان اللذين يحددان حركة الاختيار وليس باختيار «الصواب». لكن ليس معنى هذا أن المفكر الأخلاقي لا يهتم بالمحتوى الأخلاقي للاختيار بل معناه، مع ذلك، أن المحتوى الأخلاقي لا يمكن أن يجرد على أنه شيء ما – أي على أنه معيار أخلاقي يتحدد ويتقنن موضوعياً. ذلك أن الفعل الذي لا يتم إلا وفقاً لمعايير خارجية هو فعل عار عن المحتوى الأخلاقي. وإنما الفعل المنبثق عن أعماق الباطن هو الذي ينعت الذات بنعت الأخلاق. والقاضي فلهلم لا يحفل كثيراً بلوحة من الفضائل ترسم مطالب أخلاقية مجردة، فالفعل الأخلاقي ليس أمر متابعة للفضائل، بل

هو من شأن معرفة الذات والتزام الذات. ورجل الأخلاق عند كيركجور، شأنه شأن الرجل القوي عند نيتشه، يوجد «عبر الخير والشر».

ويختم المؤلف كتابه «إما... أو» بدعاء وموعظة. وهو يقصد بهذا أن يذكر القارئ ان المدرج الأخلاقي ليس هو البعد النهائي للوجود، بل يتحول بحالة دينية. فكما أن المدرج الأخلاقي يحول الحسي، فكذلك الديني يحول الأخلاقي بادخال العوامل (أو المحددات) الوجودية التالية: الألم، الذنب، الخطيئة، الايمان. لكن كتاب «إما... أو...» لا يتابع الإيضاح الوجودي إلى ما بعد طور الأخلاق. ومن بين الأسباب التي دفعت كيركجور إلى كتابة كتابه «المدارج في طريق الحياة» (الذي ظهر بعد «إما... أو...» بسنتين) هي أن يفي المدرج الديني حقه من البحث.

- ب -

شذرات فلسفية

الخلاصة

يمكن تقسيم الناس إلى ثلاث مجموعات، تبعاً للقيم التي يتمسكون بها: رجال الحواس وينشدون الاستمتاع والملذات، والحرية من الملال؛ ورجال الأخلاق، ويعيشون من أجل الواجب، ويتخذون التزامات لكي يلتزموا بأدائها؛ ورجال الدين، الذين يعيشون من أجل طاعة الله.

وفكرة سقراط عن الحقيقة الدينية هي أن الحقيقة في المسائل الدينية ليست واحدة، وأن الإنسان يتعلم الحقائق الدينية بتذكر ما تعلمه في عالم المثل.

والموقف الأخير (النظرة المسيحية) هو أن الله في الزمان (يسوع المسيح) هو معظم بني الإنسان، وأن الإيمان هو وسيلة المعرفة، وأن المعرفة تأتي من خلال الشعور بالخطيئة، وأن حياة الإنسان يمكن أن تتغير في لحظة اتخاذ قرار.

كتاب «شذرات فلسفية» لسيرن كيركجور هو الكتاب الرئيسي في سلسلة من الكتب التي تسودها فكرة ثابتة، وتتميز بطريقة للعرض غير مألوفة، ويشيع فيها التهكم الشامل، وفيها مجهود فريد لعرض المسيحية على نحو يحمل القارئ على اتخاذ قرار بالنسبة إليها. وسخرية كيركجور ظاهرة حتى في عنوان الكتاب: «شذرات فلسفية». فقليل جداً من الفلاسفة من يسمي كتابه الرئيسي باسم «شذرة»، أو يحاول أن يعرض جوهر مذهبه في أقل من مائة صفحة.

ولقراءة كيركجور بشيء من الفهم من الضروري (بالنسبة إلى بعض القراء، على الأقل) أن تكون لدى المرء معرفة بالخطة العامة لانتاجه الأدبي. ومن المميزات الجوهرية في موقفه الفلسفي مذهبه في «المدارج». لقد كان كيركجور يعتقد أن الناس يمكن أن يقسموا إلى ثلاث مجموعات، وفقاً للقيم التي يرونها أساسية، ويطلق على هذه المجموعات: الحسيين، والأخلاقيين، والدينيين.

فالحسي هو الشخص الذي يعيش لما هو ممتع، إنه يريد الاستمتاع والتنوع في الحياة، ويسعى لتجنب الملال بوصفه أسوأ شر يمكن أن يصيبه. إنه يحيا ليجد الإشباع المباشر لرغباته، ويتجنب أي التزام طويل المدى. وكل الناس يقوم فيهم ما هو حسي أساساً مادياً لحياتهم، وكثير منهم يبقى في المدرج الحسي طول حياته، لكن بعضاً من الناس ينتقلون إلى المجال الثاني: الأخلاقي.

والأخلاقي يعيش من أجل أداء واجبه. ويستبدل بالإستمتاع المقابل للملال الخير المقابل للشر. والطراز من الإنسان الذي كان في ذهن إمانويل كنت (Kant) حينما حثنا على أداء واجباتنا بدلاً من الانسياق وراء ميولنا واهوائنا هو نفس الطراز من الانسان الذي سماه كيركجور بالإنسان الأخلاقي. والحياة الأخلاقية تنجح إذا أخذ على نفسه أكبر قدر ممكن من الالتزامات، وفعل كل ما في وسعه للوفاء بها.

وكيركجور في كتابه الأول «إما.. أو..» (١٨٤٣) يضع الرجل الأخلاقي في مقابل الرجل الحسي، بوضع مسألة الحب والزواج. الرجل الحسي يقع في الحب، ويعيش لكثير من العهود (لكن لا زواج) وينشد القصص الغرامية بالمعنى المفهوم في هوليود (أي في أفلام هوليود). أما الرجل الأخلاقي فلا يقع في الحب، بل بالأحرى يختار أن يحب، ويرغب في وعد قصير المدى حتى يدخل في مرحلة الزواج. وبهذا يصبح بالضرورة مرتبطاً بشخص آخر إلى آخر عمره، وينشد قصة غرامه في الحياة اليومية المعتادة أولى من أن ينشدها في اللحظات السرية المشبوبة.

وعدد كبير من الناس الذين يشغلهم هذا الطراز من الحياة الأخلاقية يؤسسون القواعد الأخلاقية التي تحكم حياتهم - على إرادة الله، وعند أمثال هؤلاء الناس لا فارق بين أن يكون المرء أخلاقياً وأن يكون متديناً، ومع ذلك فإن كيركجور شعر بأن الديانة المسيحية تتطلب توجيهاً مختلفاً عن ذلك الذي يميز الرجل الأخلاقي. ولم يكن كيركجور يعتقد أن تصور المسيحية للخطيئة يمكن أن يفسر بأن يقال: ارتكاب الخطيئة هو كسر قاعدة أخلاقية. إن الخطيئة ليست انتهاكاً لقاعدة، بل هي لنتهاك لشخص الله. وقد وضع كيركجور اتجاه الرجل الأخلاقي في مقابل اتجاه الرجل المتدين - وذلك في كتابه: «الخوف والقشعريرة» (١٨٤٣)؛ ففيه بحث في المشكلة الناشئة عن ذبح ابراهيم لابنه اسحق بقصد التضحية، فرأى كيركجور أنه كان على ابراهيم أن يختار بين ما تتطلبه الأخلاق من تجنب القتل وما يتطلبه الأمر الديني الصادر من الله بالتضحية بابنه. فتساءل كيركجور: ألا يحدث أن يقتضي الالتزام الديني أحياناً أن يعطل الإنسان الاعتبار الأخلاقي؟ والرجل المتدين يواجه أحياناً إغراء وامتحان أن يكون خيراً أولى من أن يكون تقياً.

تلك هي نظرية المدارج في فلسفة كيركجور. وثمة مميز آخر في كتابات كيركجور ينبغي أن نشير إليه قبل النظر في كتاب «شذرات فلسفية» بالتفصيل، وهذا المميز هو الأسلوب الذي دعاه كيركجور باسم «البلاغ غير المباشر». ويحتاج عرضه إلى وقت طويل، ولكن يكفينا في هذا المقام أن نشير إلى أن هذا الأسلوب يتضمن أن نظرية المدارج ينبغي ألا تعرض بطريقة مباشرة، فممثلو المدارج المختلفة ينبغي ألا يوصفوا من وجهة نظر مراقب خارجي، بل يعرضون «من الداخل» إن صح هذا التعبير. ومن أجل هذا كثيراً ما اتخذ كيركجور أسماء مستعارة في كتبه. لقد شعر بأن الأفضل لوصف المدرج الحسي أن نتخيل رجلاً حسياً، وندون ما عسى مثل هذا الرجل أن يقوله. وكتاب: «إما... أو..» مثلاً هو مراسلة طويلة بين «شاب» وبين صديقه الأكبر منه «القاضي فلهلم». ولا يتدخل كيركجور مباشرة في الصورة، ولا يدلي بحكم مفصل بين وجهتي النظر المختلفتين في الحياة اللتين يعرضهما الشاب والقاضي، بل يترك للقارىء أن يفصل ويحكم وقد نجح كيركجور في هذا نجاحاً ظاهراً،

حتى أنه كان يقدم الأشخاص الذين يتخيلهم بأساليب في الانشاء مختلفة، فالشاب يكتب بأسلوب جميل شعري، حساس، غنائي؛ والقاضي يكتب بأسلوب مبتذل كأنه يلقي محاضرة دون اهتمام واضح بالتزيينات الأدبية.

والمؤلف المستعار لكتاب «شذرات فلسفية» يحمل اسم يوهانس كليماكوس وهو يكتب عن شيء هو في أوج المشكلة الكلية التي اهتم بها كيركجور طوال حياته الأدبية والفلسفية. وكليماكوس محايد، ساخر، ويفترض فيه أنه لا يلتزم بشيء فيما يتعلق بالمشكلة التي بنظر فيها، مشكلة إمكان تقديم نظرة في الحقيقة الدينية تختلف عن تلك التي يقدمها سقراط. وسقراط استخدم في الكتاب كشريحة عرض، فيصور على أنه إنسان يتخذ موقفاً بإزائه يبدو الموقف المضاد أوضح وأبرز. والموقف المضاد هنا هو المسيحية كما تصورها كيركجور، وعلى الرغم من أن القارئ يفهم ذلك من مستهل الكتاب، فإن هذا الموقف لا يسميه كيركجور بالمسيحية إلا في الفقرة الأخيرة من الكتاب.

والموقف «السقراطي» الذي يتخذه كليماكوس في هذا الكتاب هو بالأحرى التفسير الشائع لسقراط كما يبدو في محاورات أفلاطون، ويمكن التعبير عنه بايجاز هكذا: الحقيقة في الأمور الدينية لا تختلف عن سائر أنواع الحقيقة. فدعوة الدين هي إلى الاعتقاد بعقائد صحيحة عن الله، والعمل وفقاً لها. واعتقاد عقائد صحيحة في الدين وفي سائر الشؤون الإنسانية، هو في جوهره مسألة تذكر، تذكر لما عرفه الإنسان في عالم المثل قبل ميلاده ولكنه نسيه لما أن سجنت النفس في البدن. والمعلم، في هذه الحالة، لا يدخل شيئاً جديداً في عقل المتعلم، بل يقوم بدور القابلة (المولدة) التي تساعد المتعلم على تذكر ما عرفه من قبل وبعد أن يتم التذكر، يتكيف المتعلم مع القضايا الصحيحة، ويزول المعلم من علاقة المعرفة. إن المعلم هو مجرد فرصة ومناسبة للمعرفة، وليس شرطاً لها.

والعناصر الجوهرية في الموقف الآخر (المسيحية) فيما يتصل بالحقيقة الدينية قد عرضها كيركجور بلسان الاسم المستعار في «المغزى» الذي ألحقه بـ

«الشذرات». إن الفرض المسيحي (كما سماه كليماكوس) يختلف عن الموقف السقراطي كما بيناه منذ قليل، في افتراض الايمان وسيلة للمعرفة، وافتراض أن من الممكن أن يكون في الناس شعور بالخطيئة، وأن ثمة لحظة اتخاذ قرار يغير مجرى حياة الإنسان، وافتراض نوع آخر من المعلم يختلف عن سقراط - هو الله في الزمان (أي يسوع المسيح).

وحياد كليماكوس يبدو في هذه الواقعة. وهي أنه يقرر هذه الافتراضات الجديدة بوضوح في هذا «المغزى»، مما يمكن القارئ من اطراح المسيحية ببساطة ولكن عن فهم، لو شاء ذلك. وفضلاً عن ذلك فإن كليماكوس يقرر أن الفرض الذي صاغه يختلف عن موقف سقراط من هذه النواحي. أما مسألة: أي الفروض هو الصحيح؟ فمسألة مختلفة تماماً كما يقول، ولا يحاول أن يفصل في هذه المسألة الأخيرة.

فإن كان سقراط على صواب، هكذا يقول كليماكوس، فإن الحقيقة توجد في باطن الإنسان. والمعلم تقتصر مهمته على مساعدة التلميذ في تحقيق ما كان يعرفه من قبل. وفي مثل هذه الحالة يكون الانسان على صواب، لا على خطأ. وفضلاً عن ذلك فإن المعلم ليس مهمًا، لأنه لا يبعد المتعلم عن الخطأ، ولا يدخله في حقيقة جديدة. وفضلاً عن ذلك فإن الوقت الذي فيه يتذكر المتعلم الحقيقة ليس أمراً ذا بال. وبالجملة فإن الموقف مشابه لما وقع للغالبية منا، إن لم يكن لنا جميعاً حينما تعلمنا العناصر الأساسية للحساب، فإننا لا نتذكر بعد من الذي علمنا إياها ومتى تعلمناها. والمهم أن اثنين واثنين تساوي أربعة، وهي كذلك وستكون كذلك دائمًا.

والموقف المقابل لهذه النظرة يتضمن أن نفترض أن الإنسان ليس بطبعه على صواب، بل بطبعه على خطأ. فإن كان الأمر هكذا، فينبغي أن يهيئ المعلم للمتعلم الفرصة لترك الخطأ وإدراك الصواب وعلى هذا يجب على المعلم ان يزود المتعلم بالحقيقة ليدركها. واللحظة التي عندها يترك المتعلم الخطأ ويدرك الحقيقة قد اصبحت إذن

مهمة جداً وحاسمة بالنسبة إلى المتعلم. ويجب أن يكون المعلم أكبر من الرجل العادي، لأنه جوهري بالنسبة إلى إدراك المتعلم للحقيقة. والواقع أن المعلم في غاية الأهمية حتى إنه يكون ضرورياً حتى من أجل أن يتبين المتعلم أنه على خطأ. ويقول كليماكوس ان مثل هذا المعلم يمكننا أن نسميه بحق «المنجي».

وهذه العناصر في الفرض الثاني الذي قال به كليماكوس هي عناصر في الرواية المسيحية التقليدية فكون الإنسان بطبعه على خطأ لا على حق وأن الإنسان لا يتبين ذلك بوضوح - هذا أمر يشير إلى المذهب المسيحي في الخطيئة، وكليماكوس يسمي كون الإنسان على خطأ - «خطيئة». والحقيقة التي يكتسبها المرء من المعلم هي الايمان الذي يملكه المسيحيون. والمعلم غير العادي، الضروري للوصول إلى الحقيقة هو «الله في الزمان» كما يسميه كليماكوس، أي يسوع الناصري. واللحظة الحاسمة التي فيها يغادر الإنسان الخطأ من أجل الصواب هي تجربة التحول الديني التي يتخذها الوعظ المسيحي موضوعاً يطرقه باستمرار.

ولا يدع كليماكوس شكاً في أن هذه التفسيرات صحيحة: لأنه كثيراً ما يحدث القارئ عما كتبه، ذاكراً المصادر الأصيلة «للفرض» الذي يبسطه.

وبالجملة فإن الرواية الواردة في كتاب «شذرات فلسفية» هي الرواية المألوفة، ولا تختلف عن الرواية المسيحية المعتادة إلا في الألفاظ التي استعملها في التعبير، وفي الإشارة إلى الموقف الآخر السقراطي: غير أن في رواية كليماكوس البسيطة هذه التزامات تستحق المزيد من الشرح والفحص، وينبغي علينا أن نتعمق البحث في مسألتين هنا هما: رواية كليماكوس عن «المفارقة المطلقة» ثم مسألة «التلميذ غير المباشر».

أما «المفارقة المطلقة» فمناقشة للمعنى الفلسفي وراء دعوى المسيحية بأن الله تجسد في يسوع الناصري.. ومن بين ما تتضمنه نظرة سقراط القائلة بأن الحقيقة كامنة - على نحو ما - في داخل الإنسان، ولكن الإنسان ليس كفؤاً

لمعرفتها، ولكن إذا كان للإنسان معلم ماهر مثل سقراط - نقول ان من بين ما تتضمنه هذه النظرة أن العقل الإنساني قادر كفء لمعرفة الحقيقة، حتى الحقيقة الدينية. إذا لم يكن الإنسان يملك الحقيقة في داخل نفسه على نحو ما، فإن ما ينبغي على الإنسان أن يعرفه أو ما يحتاج إلى معرفته هو أمر خارج طور الإنسان نفسه - إنه المجهول، أو كما يسميه كليماكوس، «الآخر المطلق». لكن إذا كان هذا هو الآخر مطلقاً المختلف عن الإنسان، فإن العقل الإنساني ليس كفؤاً لمعرفته. لكن إذا كان للإنسان أن يدرك الحقيقة فإن عليه أن يعرف هذا الآخر مطلقاً. ولهذا السبب - هكذا يقول المسيحيون - تجسد الله - وهو الآخر مطلقاً - في الإنسان، أي أن الآخر مطلقاً قد أصبح ليس هو الآخر مطلقاً. وهذا يدعونا إلى القول بأن المجهول (الله) هو في نفس الوقت آخر مطلق وليس مطلقاً. ومن الواضح أن هذه القضية يبدو عليها التناقض الذاتي.

ومن بين معاني كلمة «مفارقة» (Paradox) أن المفارقة هي تناقض في الظاهر، فإذا فحص عنه تبين أنه ليس تناقضاً. فمن المفارقة مثلاً أن يقال عن فرد ثرثار في جماعة إنه أقلهم قولاً. فمن النظرة الأولى يبدو أنها تقول ان هذا الشخص يتكلم كثيراً ولا يتكلم كثيراً. لكن هذا اللغز ينحل بسرعة إذا انتبهنا إلى الكيفية التي بها تستخدم كلمتا «يتكلم» و «يقول»، وسيكون المعنى إذن هو أنه على الرغم من أنه يتكلم كثيراً، فإنه يقول «قليلاً» أي أن معظم كلامه لا معنى له، ومجرد ثرثرة. فمثل هذه المفارقة يمكن أن تنحل إذن بالتمييز بين الأوصاف التي يبدو في الظاهر أنها لا تتفق مع بعضها البعض.

* * *

لكن كليماكوس حين يقول انها مفارقة «مطلقة» يبدو أنه يريد أن يقول إنها لا تقبل الحل. والسبب في أن المفارقة لا تقبل الحل هو في كون هذه المفارقة وحيدة. ومن الضروري في مفارقة كليماكوس ضم كلمة «مطلقاً». فالله هو آخر وليس آخر مطلقاً: غير الإنسان. فإذا قلنا عن جونز إنه غير وليس غير اسمث، فاننا نستطيع أن نستمر ونحدد أوجه الشبه والاختلاف بين

الرجلين: كلاهما فيلسوف، لكن أحدهما لا يهتم إلا بالمنطق بينما الاخر لا يهتم إلا بالأخلاق. إنهما متشابهان، لكنهما يختلفان. لكن لو قلنا إن جون غير اسمث إطلاقاً، فلا يمكن حينئذ أن نقارن بينهما أبداً. وإذا استعملنا العبارة «يختلف كلية» في الكلام العادي، فإننا نقصد عادة أن نؤكد اختلافا هو في الواقع جزئي فحسب، ونقصد أن شيئين يختلفان أساسيا في بعض (لا في كل) النواحي. ولكن كليماكوس يستعمل «غير مطلقاً» بطريقة دقيقة، ومعنى هذا أن التعبير عن الاختلاف الكلي فيه تجاوز لحدود اللغة والفهم. ولو راعينا الدقة لما ذكرنا وجود اختلاف كلي بين شيئين، فمجرد ذكرهما يدل - على الأقل - على ناحية واحدة فيها لا يختلفان كلياً، ونعني بذلك أنهما متشابهان في أنهما يمكن التحدث عنها.

فإن كان الأمر كذلك - أي أن الله أو غير المعلوم يشبه الإنسان كلية ولكننا لا نستطيع مع ذلك أن نتحدث عن ذلك - فإن المفارقة التي عبر عنها كليماكوس لا يمكن أن تحل. لا يمكن أن تحل لأن لغة هذه المفارقة نفسها لا معنى لها، بأحد المعاني على الأقل، فالمفارقة مطلقة. لكن ينبغي أن نعبر عن أنفسنا، أو على الأقل المسيحيون يشعرون بأنه يجب عليهم أن يعبروا عن أنفسهم. ويشعر كليماكوس بأن في الناس باعثاً يحملهم على أن يحاولوا التعبير عما لا يمكن التعبير عنه. (ويقول كليماكوس إن العقل يسعى إلى سقوطه). وللوصول إلى هذه النقطة بطريقة أخرى معظم الناس يتذكرون أنهم حاولوا التعبير عن كون محبوبهم فريداً لا نظير له بلغة قوتها مستمدة من التعبير عن الملامح المعتادة، والعناصر المتكررة، وصفات التجربة الكلية. فنحن نحاول التعبير عما هو فريد بلغة ما هو مشترك، النتيجة غالباً ما تكون مفارقة أو ابتذالاً. وهذا هو السبب في أن مناداة رجل الضواحي زوجته بقوله «يا سكر» (Honey) هو في الوقت نفسه مليء بالمعنى في نظره، ولكنه مبتذل في نظر الجيران.

فإذا كانت المسيحية صحيحة، فإن دعواها الأساسية - وهي أن الله تجسد في يسوع الناصري - تقود إلى مفارقة، لا يمكن أن تحل كما تحل

المفارقات عادة. لكن ثمة معنى آخر لكلمة «مفارقة» متضمناً في المناقشة الواردة في «الشذرات». وهذا المعنى الثاني (وهو المعنى الاشتقاقي) «مضاد للرأي الشائع». فالمفارقة المطلقة فيها مفارقة أيضاً بهذا المعنى، وهذ يفضي إلى نقطة أخرى يثيرها كليماكوس فيما يتعلق بالمفارقة. ومناقشة كليماكوس للمفارقة المطلقة تتلوها فقرة فيها يدعي أن استجابة الإنسان للمفارقة ينبغي إبسالها. فالرجل الديني، حينما يمر من خلال «اللحظة» وينتقل من كونه على خطأ إلى كونه على حق (أي يكتسب الإيمان) فإن التزاماته التقويمية تنقلب. وبعض ملاحظات المسيح، على الأقل كما وردت في الكتب المسيحية المقدسة تتعارض قطعا مع القيم السائدة في الحياة اليومية، والادراك العام، ولدينا مثال عليه في نصيحة بولونيوس لابنه لائرتس في مسرحية «هاملت» لشيكسبير: «خصوصاً وقبل كل شيء كن صادقاً مع نفسك» - نقول إن الادراك العام لا يقول بأن ندير الخد إذا لطمنا أحد على خدنا، ولا يوافق على أن الوديع سيرث الأرض. وما يتخذه الناس نموذجاً في الحياة هو في العادة متعارض مع النموذج الذي تعرضه علينا «الأناجيل». إن الناس يريدون في العادة «النجاح» أولى من «السلام» (بالمعنى المسيحي لهذا اللفظ). وهكذا فإن الوصية المسيحية القائمة على أساس أنها من وحي الله تعالى، تبسل الإنسان. فلماذا يجب على الإنسان أن يحب جاره أولى من أن يبيع له بكسب؟ لأن الله يأمر بهذا. لكن هذا الأمر غير معقول. وهذا صحيح، ولكن من قال إن الله يلتزم العقل؟ ألم يكشف الله عن نفسه على نحو غير منتظر مطلقاً؟ وذلك بكشفه عن نفسه على أنه الولد غير الشرعي - في الظاهر - لامرأة فقيرة من مدينة الناصرة، ولد خارج الفراش وفي مذود، أي في مكان يماثل قديماً الحظيرة (الجاراج) اليوم؟ إن الرواية المسيحية منافية للرأي الشائع فيما هو ذو قيمة حقاً، إلى حد أنها تهين السامع. وتلك هي الملاحظة التي يبديها كليماكوس.

ولازمة أخرى من لوازم الرواية المسيحية هي أنه إذا كان الله قد كشف عن نفسه في يسوع الناصري، فإنه يبدو أنه وهب مزايا خاصة لأولئك الذين عاصروا المسيح وعرفوه شخصياً، وهي مزايا حرمنا نحن منها ممن لم يكونوا معاصرين للمسيح. ويناقش كليماكوس في أن أتباع يسوع المباشرين،

«تلاميذه المعاصرين» لم يحظوا بمزايا على من ليسوا معاصريه من «أتباع غير مباشرين». والمفارقة مفتاح لموقف كليماكوس هنا. فإن ما شاهده المعاصرون ليس الله، بل يسوع الإنسان، ولم يلحظ أي ملاحظ عادي أن يسوع كان أكثر من رجل طيب، والألوهية التي يعزوها المسيحيون إلى يسوع لم تكن بينة للحواس، بل كانت خاصية إضافية تتعلق بالمسيح لم يدركها الناس إلا في ضوء ما سمي تقليدياً باسم موهبة اللطف من الله. فالناس لم ينظروا إلى المسيح ويشاهدوا ألوهيته، وإنما شاهدوا فقط إنسانيته. لكن فقط حين يهب الله اللطف للمشاهد، فإن هذا المشاهد «يرى» ألوهية المسيح. ولو عدنا واستعملنا العبارات المسيحية التقليدية، فإننا نستطيع أن نقول إن الحواريين أنفسهم لم يستطيعوا إدراك ألوهية المسيح إلا بأن استناروا بالروح القدس. وهكذا فإن التلميذ المعاصر لم يستمتع بميزة على التلميذ غير المعاصر، فيما يتعلق بألوهية المسيح. والميزة الوحيدة التي استمتع بها التلميذ المعاصر إنما تتعلق بإنسانية يسوع، أي بوجوده التاريخي. فإن كان ثمة ميزة، فهي ميزة التلميذ غير المباشر في شهادة أجيال عديدة على أن يسوع الإنسان هو أيضاً الله. فتكرار هذه الدعوى يجعلها ممكنة التصديق على نحو لم يتيسر للتلميذ المعاصر أن يجربه.

ذلك إذن هو الموقف كما عرضه كيركجور بلسان اسم مستعار هو «يوهانس كليماكوس» في كتابه «شذرات فلسفية». وهذا الموقف يقوم في مركز الموقف الوجودي (الديني) الذي يرجع إلى كيركجور الفضل في القول به. وهذا الموقف سيعود المؤلف تحت نفس الاسم المستعار إلى تفصيل القول فيه في كتاب أوسع وأخطر هو «حاشية نهائية غير علمية على الشذرات الفلسفية» (١٨٤٦) - ويقع في ٥٥٠ صفحة، بينما تقع «الشذرات» في ٩٣ صفحة - ولكن الموقف واحد في الكتابين، وقد عرضه المؤلف بوضوح وإيجاز في «الشذرات» على أنه فرض، بينما في «الحاشية» حاول أن يناقش ماذا عسى أن يحدث لشخص مسفسط العقل لو حاول أن ينفذ عملياً في حياته ما عرض في «الشذرات» على أساس أنه مجرد إمكانية. إن كليماكوس في «الحاشية النهائية غير العلمية على الشذرات الفلسفية» يعنى بالسؤال الشخصي وهو: كيف

أصبح مسيحياً؟ لكن «الحاشية» تعتمد على «الشذرات». و«الشذرات» هي التقرير الرئيسي حقاً لموقف كيركجور. ومن النادر أن يجد المرء عرضاً يتسم بهذه الدقة والوضوح واللوذعية التي نجدها في «الشذرات» لتلك المسألة الخطيرة ألا وهي المعنى الفلسفي للمسيحية. لقد حظي كيركجور بذكاء حاد، ووجدان منطقي، وقدرة على التعبير عن وجه من أهم أوجه الحضارة الغربية، تعبيراً يحافظ على لب المسيحية وفي الوقت نفسه يجعل من الممكن مناقشتها في الأوساط العصرية. وكونه فعل هذا يعد من الأعمال الفلسفية والأدبية التي من الطراز الأول.

- ج -

حاشية نهائية غير علمية

الافكار الرئيسة

المفكر الذاتي مفكر ملتزم بنشأته، يلتزم بفهم الحقيقة، الحقيقة التي هي نفسه من حيث كيفية وجوده. وهو يسعى لفهم نفسه، لا على أنه تجريد بل على أنه ذات موجودة ملتزمة التزاماً أخلاقياً.

والأفراد وحدهم هم المهمون، والوجود ذو طابع فردي.

والفرد الوجودي واحد في عملية الصيرورة، إنه يتحرك الى مستقبل غير معلوم.

ولما كان الموت بالمرصاد فإن لكل اختيار قيمة لا متناهية، وكل لحظة فرصة فريدة للعمل الحاسم، وكل فرد ينجز وجوده من خلال القرار.

والمفكر، في تطوره، يمكن أن يمر خلال المدرج الحسي «الذي فيه يجرب ولا يلتزم ذاتياً»، والمدرج الأخلاقي «الذي فيه يفعل بتصميم ويلزم نفسه»؛ حتى المدرج الديني «الذي فيه يقر بخطيئته ويلزم نفسه بالله».

* * *

سمي كيركجور «سقراط الدانيمركي». وكتابه «حاشية نهائية غير علمية»، يحتل نقطة المركز في كل انتاجه، ويشهد بصحة إطلاق هذا اللقب على كيركجور. وفي هذا الكتاب يصرح بان سقراط هو ذلك اليوناني الشهير الذي لم يغفل لحظة عن هذه الحقيقة الا وهي ان الفكر يظل فرداً موجوداً. ومنهج سقراط التوليدي باستخدامه للجهل

والتهكم والديالكتيك يسود هذا الكتاب كله. ففي هذه الصفحات يتجلى ذلك اللاذع الأثيني «سقراط» في صورة حديثة.

فيوهانس كليماكوس (الإسم المستعار لكيركجور) يستخدم المنهج السقراطي ليستنبط من القارئ الإقرار بأن الحقيقة هي الذاتية. ومذهب «المفكر الذاتي» هو مركز هذا الكتاب، والمحور الذي من حوله تدور الموضوعات.

والمفكر الذاتي هو المفكر «الملتزم» الذي يتحرك فكره بحماسة وجد متجهاً إلى الشعور الباطن نافذاً فيه. ويجد في النزاهة النظرية للتفكير الموضوعي إهمالاً هزلياً للفرد الموجود الذي يقوم بالتفكير. فالتفكير الموضوعي ينحو نحو جعل الشخص شيئاً عارضاً، ويحيل وجوده إلى أمر سواء ومجرد. والمهم عند المفكر الذاتي هو «كيف»، بينما المهم عند المفكر الموضوعي هو «ماذا».

والحقيقة الموضوعية تدل على «ماذا» أو محتوى موضوعي يمكن ملاحظته بنزاهة نظرية. والحقيقة الذاتية «كيف» ينبغي اكتسابها داخلياً وهكذا فإن الحقيقة، بوصفها ذاتية، تصبح اكتساباً داخلياً. والحقيقة إذا اكتسبت ذاتياً، هي حقيقة صادقة بالنسبة إلى نفسي. إنها حقيقة أحياها ولا ألاحظها فقط.انها حقيقة هي أنا، وليست حقيقة أمتلكها فحسب.

إن الحقيقة ضرب من الفعل أو نحو من الوجود. والمفكر الذاتي يحيا الحقيقة، ويوجدها.

ولا حاجة بنا الى مزيد من الايغال في صفحات «الحاشية» لنتبين ان عدو كيركجور اللدود، الذي يوجه اليه سهام سخريته السقراطية، هو هيجل.

لقد وجد يوهانس كليماكوس في فلسفة هيجل المنظمة الموضوعية النظرية تزييفاً عجيباً للحقيقة ومذهباً بارعاً في الانفصام.

ولا يكل كليماكوس من الطعن في المذهب (System) أن المفكر الهيجلي

النزعة، بإهماله التمييز الأساسي بين الفكر والواقع، يقيم مذهباً فكرياً يستبعد وجوده هو نفسه على نحو يدعو إلى السخرية. إنه يسعى لادراك نفسه على أساس أنه تعبير عن المقولات المجردة الكلية غير الخاضعة للزمان، وهكذا يضيع نفسه كموجود عيني جزئي خاضع للزمان. «ولهذا ينبغي أن يحتاط المرء كل الاحتياط وهو يتعامل مع فيلسوف ينتسب إلى المدرسة الهيجلية، وأن يتأكد قبل كل شيء من هوية الموجود الذي يتشرف بالحديث معه: هل هو موجود إنساني، وكائن إنساني موجود؟ هل هو يتصف بالخلود حتى حين ينام ويأكل ويتمخط وما إلى هذا مما يفعله الكائن الإنساني؟ هل هو نفسه: «أنا من أنا» الخالص؟.. هل يوجد بالفعل؟ إن الهيجلي يقدم لنا مثلاً على المهزلة الفلسفية التي فيها نفكر بدون مفكر. إنه يشيد قصراً عقلياً رائعاً لا يعيش هو فيه. فالذات، في فكر هيجل الموضوعي، تصبح عارضة، وبهذا تضيع الحقيقة كذاتية.

ويشارك ديكارت في مصير هيجل تحت تهكم كيركجور ووقوعه فريسة لطعناته العقلية الجارفة المدمرة.. فديكارت هو الذي زود الفلسفة الحديثة بمقالة «أنا أفكر، إذن أنا موجود» أساساً. فاما أن يكون «الأنا» الذي هو موضوع هذه المقالة يشير إلى كائن إنساني موجود جزئي، وفي هذه الحالة لا يكون قد برهن على شيء: «إذا كنت أنا أفكر، فما العجب في أني أنا!» - واما أن «الأنا» يشير إلى أنا كلي محض، لكن مثل هذا الكائن ليس له غير وجود تصوري، وعلى ذلك تفقد «إذن» معناها، إذ تستحيل المقالة إلى مجرد تحصيل حاصل. ومحاولة ديكارت البرهنة على وجوده بهذه الواقعة وهي أنه يفكر - نقول إن هذه المحاولة لا تفضي إلى نتيجة حقيقية، لأنه بمقدار ما يفكر، يجرد من وجوده هو. ولقد أعد ديكارت المسرح لقيام هيجل فيما بعد بوضع هوية بين التفكير المجرد وبين الواقع.

وكليماكوس مستعد - ضد ديكارت - أن يدافع عن الدعوى القائلة بأن الذات الحقيقية ليست الذات العارفة، بل الذات الموجودة الملتزمة أخلاقياً وهو يجد لدى ديكارت وهيجل أن المعرفة والعقل قد جردا بفساد من الخاصية العينية للوجود.

والمفكر الذاتي ينبذ بشدة تشييئات العقليين للعقل، لكنه لا ينكر أبداً سلامة الفكر طالما كان راسخاً وجودياً. ذلك أن المفكر الذاتي هـو مفكر يستخدم الفكر من أجل النفوذ إلى تراكيب ذاتية ولفهم نفسه في وجوده.

ونبالة المفكر اليوناني (وسقراط خصوصاً) هي في أنه كان قادراً على أن يفعل ذلك.

لقد وجد قبل التفكير و «المذهب». والمفكر الذاتي هو في وقت واحد مفكر وكائن إنساني موجود. وتلك حقيقة - كما يقول كليماكوس - وتقرير ينبغي توكيده ولا حاجة إلى تكراره باستمرار. وإغفال ذلك قد أدى إلى كثير من الخلط.

إن كيركجور لم يكن أبداً خصماً للتفكير. إنما هو ألح فقط في توكيد أن التفكير ينبغي أن يوضع في الوجود، بعد أن أفسده هيجل بالتجريد.

(إذا كان التفكير) يتحدث باستهزاء عن الخيال، فإن الخيال بـدوره يتحدث باستهزاء عن الفكر، والأمر كذلك بالنسبة إلى الشعور. وليس الأمر أمر تمجيد للواحد على حساب الآخر، بل توفية كل منهما حقه، وتوحيدهما معاً. والوسط الذي فيه يتحدان هو «الوجود».

والمفكر الذاتي حين يقوم بحركة فهم ذاته في وجوده يكتشف أنه في نمط الواقع (متميزاً من نمط التفكير المجرد) الأفراد - والأفـراد وحدهم - هم الموجودون. فالوجود فردي في طابعه الذي لا يمحى. وفلسفة كيركجور جهاد في سبيل واقعية الفرد العيني. و «الفرد» (Enkelte) هو المقولة الاساسيـة عند كيركجور. وقد رأى في هذه المقولة الأهمية التي يمكن أن تعزى إليه بوصفه مفكراً ذاتياً، وكانت حاسمة بالنسبة إلى كل نشاطه الفكري والأدبي حتى انه أوصى بأن تنقش على قبره (وقد تم ذلك فعلاً). أن الذات الإنسانية ليست هي الإنسانية بوجه عام، فإن الإنسانية لا توجد، وإنما الكائنات الإنسانية الفردية هي الموجودة. والواقع الوجودي لا يقوم في الجنس أو النوع، بل في

الفرد العيني. والكليات شأنها شأن الجماهير، هي تجريدات لا أيادي لها ولا أرجل.

فأن يوجد معناه أن يكون فرداً، لكن أن يوجد معناه أيضاً أن يكون في عملية صيرورة وتغير. «إن الفرد الموجود هو دائمًا في عملية صيرورة. والمفكر الذاتي الموجود فعلاً ينشئ دائمًا هذا الموقف الوجودي في أفكاره، ويترجم كل تفكيره إلى عملية». وعلى الرغم من أن هيجل قال الشيء الكثير - في كتابه «المنطق» - عن العمليات التي فيها تمتزج الأضداد لتؤلف وحدات أعلى، فإن مذهبه في الصيرورة وهمي في نهاية الأمر لأنه لا يفهم العملية من وجهة نظر الوجود العيني. والمنطق والفكر المحض لا يمكنهما أبداً إدراك الواقع الوجودي للصيرورة، لأن الأمور المنطقية «أحوال للوجود» ثابتة وغير خاضعة للزمان. وفي الوقت الذي كتب فيه هيجل «منطقه» ابتغاء الاحاطة بكل الحقيقة الواقعية، فانه ضيع الصيرورة العينية التي يكشف فيها المفكر الذاتي عن نفسه. لكن هذا الواقع العنيد للصيرورة العينية يظل مصدراً لمتاعب عميقة للهيجلي، خصوصاً إذا كان مستعداً ليكتب الفقرة الأخيرة في مذهبه فيجد أن الوجود لم ينته بعد!.

ويبلغ تهكم كيركجور أوجه حينما يسعى كليماكوس للسخرية من «المذهب». «أنا مستعد كأي إنسان للسجود أمام «المذهب» لو كنت أستطيع أن أضع عيني عليه. ولكني لم أفلح في ذلك حتى الآن، وعلى الرغم من أن ساقيَّ شابتان، فإني متعب من الجري هنا وهناك بين هيرود وبيلاطس. ومرة أو مرتين كنت على وشك أن أركع... لكني في اللحظة الأخيرة، لما أن نشرت منديلي على الأرض، حتى لا ألوث سروايلي أهبت بأحد المريدين الواقفين قائلاً: «قل لي صراحة: هل انتهى تماماً، إذ لو كان الأمر كذلك لسجدت أمامه حتى لو أدى ذلك إلى القضاء على زوج من السراويل (لانه بسبب شدة الزحام هنا وهناك أصبح الطريق حافلاً بالطين)، فاني كنت أتلقى دائمًا نفس الجواب: لم ينته المذهب بعد، وهكذا كان ثم تأجيل آخر للمذهب ولفروض ولائي».

والمذهب والغائية تصوران متضايفان. ولكن الوجود، وهو دائمًا في عملية صيرورة، لا ينتهي أبداً. ولهذا فإن المذهب الوجودي مستحيل. والحقيقة الواقعية نفسها مذهب - لكنها مذهب عند الله فقط. ولا يمكن أن يكون هناك مذهب لفرد موجود يعاني دائمًا آلام مخاض الصيرورة.

ولما كان الوجود يتضمن الفردية والصيرورة فإنه طبعاً يتضمن المستقبل. فالمرء يوجد في عملية صيرورة بمواجهته لمستقبله. والفكر الذاتي يهتم بحماسة وجد «بزمان التجربة المباشرة» لأنه يكيف وجوده. والزمان بالنسبة إلى الذات الموجودة ليس هو الزمان بوجه عام - الذي هو زمان مجرد كوني يتمكن بالمقولات الواهبة للموضوعية. واهتمامه يتعلق بزمان تجربته الباطنية بالزمان كما يعيشه لا كما يعرفه بطريقة مجردة. وفي تجربة المفكر الذاتي المباشرة للزمان، تكون الأولوية للمستقبل. فهو يحيا حياته خصوصاً اعتباراً من المستقبل، ولأنه في ذاتيته يفهم نفسه على أنه يتحرك إلى المستقبل وهذا المستقبل يولد القلق وعدم اليقين.

فلربما سلبني الغد كل أملاكي الأرضية وتركني وحيداً مجرداً. والمفكر الذاتي، حين ينفذ في أعماق ذاتيته، يعثر على عدم يقين الحياة نفسها. وحيث توجد ذاتية، يوجد عدم يقين..

والموت واحد من بين اللامتيقنات ذات الدلالة الأخلاقية الكبيرة.

والتفكير الذاتي يكشف عن الموت أنه إمكانية متوقعة الحدوث في أي لحظة.

لكن الإنسان غالباً ما يحتال بوسائل لإخفاء هذه الإمكانية المتوقعة الحدوث في أية لحظة. انه يقترب من واقعة الموت من خلال عيون التأمل الذاتي.

وهكذا يحوله على نحو مقبول إلى شيء عام. والموت إذا نظر إليه موضوعياً، هو أمر كلي وعام يصيب كل أشكال الحياة. ولو نظر إليه ذاتياً

فالموت لا متيقن ومتوقع الحدوث في أية لحظة وينتسب إلى وجودي الخاص ويؤثر في قراراتي الفردية. فالموت يدرك إذن لا على أنه حادث تجريبي معمم بل على أنه مهمة أو فعل. «فإذا كانت مهمة الحياة أن تصير ذاتية، فإن فكرة الموت ليست أمراً عاماً بالنسبة إلى الذات المفردة، بل هي فعل حقاً».

والموت إذا فهم على نحو ذاتي - يصبح مهمة من حيث انه يعرف من جهة تعبيره الأخلاقي.

وهو يجرب ويمتلك في تصوير توقعي على نحو به يحول جماع حياة الإنسان. فإذا امتلك الموت وجودياً، فإن كل قرار يتخذ أهمية خاصة. فإنه إذا كان الموت بالمرصاد فإن كل اختيار يكون ذا قيمة لا متناهية، وكل لحظة تكون فرصة فريدة للعمل الحاسم. فالموت يهم الحياة.

والمفكر الذاتي، في الحركات الذاتية لوجوده الملتزم، يكشف غن وجوده بأنه يتحدد بالفردية والصيرورة والزمان والموت. وفي هذه الحركات الطريق مفتوح أمام الفعل الحاسم. ومقولة القرار تصبح بذلك تصوراً تركيزياً بالنسبة إلى المفكر الذاتي. فالذات الموجودة وهي تواجه مستقبلها، مطالبة بالقرار. وهكذا نجد أن المفكر الذاتي هو في الوقت نفسه مفكر أخلاقي. وهو يفهم وجوده الشخصي على أنه مهمة ومسؤولية. وعليه أن يختار من أجل أن يبلغ ذاتيته الحقة. وانسانيته الجوهرية ليست معطاة. انها تتم من خلال القرار. وعظمة الإنسان في أن لديه إما/أو. وإما/أو يصبح أمراً سواء عند الهيجلي. ففي مقولات هيجل المجردة عن الزمان لا مكان للفعل القراري «الحاسم» أو الالتزام الأخلاقي. «لقد طردت الأخلاق من المذهب وبدلاً منها أدخل شيء يخلط بين التاريخي والفردي، بين مطالب العصر الصاخبة العجيبة والمطلب الأبدي الذي يقتضيه الضمير من الفرد. إن الأخلاق تتركز على الفرد، وواجب كل فرد - من الناحية الأخلاقية - أن يصبح رجلاً كاملاً، كما أن ثمت افتراضاً أخلاقياً يقول إن كل إنسان يولد بحيث يصبح واحداً. والتأمل الموضوعي المميز للمذهب، يحول كل إنسان إلى مشاهد. ولكن الأفراد الموجودين هم فاعلون كما أنهم مشاهدون.

انهم يقومون باختيارات تؤثر في حياتهم كلها. انهم يخوضون في فعل حاسم بالنسبة إليهم وإلى غيرهم. والذات الموجودة أخلاقياً هي اذن ذات أهمية بالغة، أما بالنسبة إلى الهيجلي، المهتم بالتطورات العامة لتاريخ العالم والتأمل في الاضداد في هذا التاريخ العالمي - فإن الذات الأخلاقية تظل غير معترف بها.

وكان كيركجور ينظر إلى الفعل الحاسم وجودياً بالنسبة إلى الذات الملتزمة أخلاقياً على أنه ليس فعلاً خارجياً بل هو بالأحرى قرار باطن: إنه وجدان باطن اولى من أن يكون نتائج خارجية تؤلف معيار الفعل الاخلاقي.

فالفرد الذي لا يملك فلساً يمكن ان يكون سخياً سخاء من يجود بمملكة. يقول كليماكوس: لنفرض أن اللاوي، الذي وجد الرجل الذي وقع بين اللصوص فيما بين أريحا والقدس، كان مهتمًا باطناً بمساعدة من وقعوا في محنة. ولنفرض أيضاً أنه حين لقي الفريسة خاف من إمكان وجود لصوص في مكان قريب. فأسرع حتى لا يقع فريسة هو الآخر. إنه لم يفعل، إذ لم يساعد الفريسة. لكنه بعد أن ترك الفريسة، استولى عليه التأنيب فعاد إلى المكان. لكنه وصل متأخراً جداً.

وكان السامري قد ساعد الفريسة في محنتها. فإن جرت الأمور على هذا النحو ألا يقول المرء إن اللاوي فعل؟ نعم قد فعل، هكذا يقول كليماكوس وبمعنى حاسم باطناً؛ وإن لم يكن لفعله تعبير خارجي.

وقد كرس المؤلف مكاناً فسيحاً في كتاب «حاشية» لبيان «المدارج» أو «مدارات الوجود» - وهو بيان سبق لكيركجور أن قدمه في كتابين سابقين من كتبه هما «إما.. أو» (١٨٤٣) و «المدارج على طريق الحياة» (١٨٤٥). لكننا هنا في كتاب «حاشية» إزاء أول وصف وتحليل للتهكم والمزاح (Humor) كمدرجين انتقاليين بين المدرج الحسي والمدرج الأخلاقي، وبين المدرج الأخلاقي والديني، على التوالي.

إن المدرج الحسي هو مدرج التجريب. ورجل الحس رجل يجرب في

امكانيات عديدة، لكنه لا يلزم نفسه أبداً بقرار حماسي. انه يجرب في الحب ولكنه لا يلزم نفسه أبداً بالفعل والعمل، إن رجل الحس يتميز بالتهرب المستمر من مسؤولية القرار.

وهكذا نراه ينقصه المضمون الحاسم للذاتية: الباطنية، والجد والوجدان الحماسي: إنما تبدو هذه العناصر الحاسمة في المدرج الأخلاقي. والانتقال إلى المدرج الأخلاقي يتم عن طريق التهكم. ويتحدث كليماكوس عن التهكم على أنه «منطقة الحدود» بين الحسي والأخلاقي: والهدف من التحكم هو ايقاظ الإنسان من حالة المغالبة الحسية غير السليمة إلى حالة الشعور الأخلاقي: والتهكم يوضح المفارقة بين الباطن والظاهر، كما يعبر عنها في حياة الإنسان: إن التهكم ينبه الإنسان إلى المفارقة بين افتقاره الباطن إلى الحكمة، ودعواه الخارجية امتلاكها. انه ينبهه إلى أن تظاهره بالفضيلة يخفي افتقاراً باطناً إلى الفضيلة. والتهكم يؤلف الانتباه الأول لما هو أخلاقي، ويسعى إلى ابراز هذه المفارقات المكبوتة إلى النور، وبهذا يسوق إلى المدرج الثاني خارجه.

والمدرج الأخلاقي هو مجال الفعل الحاسم والالتزام الذاتي. والرجل الأخلاقي رجل اختار نفسه بعزم وتصميم، ويعيش في وجدان حماسي وفي باطنية. وشخصية رجل الحس مشتتة بسبب المغالبة في الامكانيات.

وشخصية الرجل الأخلاقي تتوحد أو تتركز لأنه كان قادراً على أن يلزم نفسه بضروب من الفعل محددة: لكن أساس هذا التوحد والمصدر الأخير لهذا الالتزام لا ينكشف حتى تدرك الذات نفسها في حركات المجال الديني.

ولو أن الأخلاقي والديني في توتر، فانهما قريبان إلى حد أنهما في اتصال مستمر فيما بينهما. ولهذا السبب فان هذين المدرجين - الأخلاقي والديني - متصلان. ومنطقة الحدود بين الديني والأخلاقي هي المزاح (Humour) والمفكر الأخلاقي يتقدم عبر الأخلاق إلى الديني من خلال تعبير المزاح، الذي فيه احتجاج ضد الإبراز الخارجي للمعايير الأخلاقية. والمازح (Humorist) على علم بهذا الإبراز الخارجي الذي يميل إلى أن يصير شيئاً واحداً هو والديني،

ويعارض فيه من ناحية كونه المقياس السليم، لكنه لا يزال عاجزاً عن تقرير علاقته بالله على أساس وجدان ديني دقيق.

وكتاب كيركجور المثير، بعنوان «الخوف والقشعريرة» (سنة ١٨٤٣) يعبر عن هذا الموقف للأخلاق المبرزة خارجياً تعبيراً رائعاً من خلال حركة الإيمان، متمثلة في إبراهيم وهو يضحي بابنه اسحق عن قصد. وفقط حين تدرك الذات علاقتها بالله بوصفها علاقة تتسم بالباطنية والوجدان - يمضي إلى المدرج الديني.

والعنصر الجديد الذي يدخل في المدرج الديني هو عامل الألم. والألم هو أعلى درجات الذاتية، وفيه نرى أكمل تعبير عن الباطنية (Inwardness).

والألم المقصود في هذا المدرج ينبغي مع ذلك ألا يخلط بينه وبين الامتثالات الشعرية للتألم الخاصة بالمدرج الحسي، ولا بينه وبين التأمل حول التألم فهو دائماً مختلف كيفياً عن واقعة التألم؛ - ولا بينه وبين التألم كمظهر أخلاقي خارجي بسيط. إن التألم الديني تعبير عن علاقة باطنية مع الله، مثل علاقة أيوب، علاقة تظل مجهولة من الشعور الحسي والأخلاقي.

والمدرج الديني يتفاضل باطناً بمستويين للوجود: التدين «أ» والتدين «ب». فالتدين «أ» هو دين المحايثة؛ والتدين «ب» هو التدين القائم على المفارقة، وفيه ينكشف التمييز الكيفي بين الله والإنسان، ويتجلى حضور الله في الزمان في مفارقة مجيء المسيح، وكذلك يعبر التمييز بين «أ»، «ب» عن التمييز المناظر بين الشعور بالذنب والشعور بالخطيئة.

فالذنب، إذا فهم على الوجه الصحيح، فإنه عنصر في التدين «أ»، والخطيئة عنصر في التدين «ب». والذنب انقطاع العلاقة بين الذات ونفسها. ويشير إلى شق باطن داخل الشعور ينشأ عن ابتعاد عن الغاية المطلقة. ولكنه لا يزال حركة داخل المحايثة. وفي التدين «ب» يصبح الذنب خطيئة.

وهنا يدرك انقطاع العلاقة بين الذات ونفسها على أنه انقطاع العلاقة

مع الله. والذات الموجودة يمكنها أن تكتسب شعوراً بالذنب من خلال الحركة الإنسانية الخالصة للديالكتيك الذي فيه يفهم نفسه على أنه مطرود من ذاته في عملية الصيرورة. ولكن الشعور بالذنب يقتضي كشفاً بواسطة الله بحيث ينكشف للإنسان أن ذنبه هو في الوقت نفسه يتضمن الخطيئة.

والكافر لا يمكن أن يكون لديه شعور بالخطيئة. وإنما ينبثق الشعور بالخطيئة في تنبه الذات لنفسها بوصفها موجودة في علاقة منقطعة عن الله.

وهذا الإله إله دخل الزمان والتاريخ. وهكذا فإن التدين «ب» يجد أعلى تعبير عنه في المسيحية، بتعاليمها الخاصة بـ«المفارقة المطلقة» أو «الألوهية في الزمان». والتدين «ب»، بوصفه «تدين المفارقة»، يؤكد التمييز الكيفي بين الله والإنسان. إن الله عال تماماً وكلية على النظام الزماني. وهكذا نجد أن التدين «ب» ينفصل عن التدين «أ». فليس ثم قرابة طبيعية بين السرمدي والزماني.

وهكذا ينكشف مجيء السرمدية على أنه مفارقة.

والمسيح هو المفارقة المطلقة، الذي يكشف عن الله في الزمان، ويجعل الإنسان يشعر بخطيئته؛ ويعود إلى الإيمان والتزام الحاسم الذي به يتغلب على الخطيئة.

والمؤلف واضح القصد تماماً في تحليله ووصفه للمدرج الديني على أنه تاج وقمة المدارج الثلاثة «التي ينبغي أن تفهم لا من ناحية المتواليات الزمانية للتطور المتتابع، بل من ناحية الأوصاف الحاضرة معاً للذاتية».

والمسألة الزائدة التي لا تهم كليماكوس قد عرضها المؤلف في المقدمة. «إن المسألة الذاتية تخص العلاقة بين الفرد والمسيحية. وبعبارة أبسط: كيف يمكنني، أنا يوهانس كليماكوس، أن أشارك في النعيم الذي وعدت به المسيحية؟ ومما يلفت النظر أن السؤال يتكرر - في الضميمة التي بعنوان من أجل التفاهم مع القارئ» - على النحو التالي: «والآن أتساءل كيف أصبح

مسيحياً» تلك هي المسألة الرئيسية عند كيركجور، وقد وضعها ليس فقط في «الحاشية النهائية غير العلمية»، بل وفي سائر كتبه كلها.

وهو في كتابه «وجهة نظر» (١٨٤٩) يشرح وجهة نظره كمؤلف فيقول إن اهتمامه الرئيسي في إنتاجه الفكري كله هو كيف يصبح مسيحياً - وهي مهمة بالغة المشقة في المسيحية.

هيدجر زعيم الوجودية

. مارتن هيدجر (Martin Heidegger) أكبر الفلاسفة الوجوديين من غير شك؛ فهو الذي أقام بنيان الوجودية مذهباً شامخاً يضارع أكبر المذاهب الفلسفية التي عرفت على مدى التاريخ، وهو الذي وضع مذهباً كاملاً في الوجود بوجه عام، فبحث في موضوع الفلسفة الأولى، ولم يقتصر مثل كيركجور ويسبرز على تحليل المواقف الوجودية. وهو من أجل هذا يؤكد تفرقة ضرورية بينه وبينهما، تقوم على التفرقة بين الوجودية والموجودية، فالوجودية تعنى بالوجود بوجه عام، أما الموجودية فتنكر أن تحليل الوجود العيني يمكن أن يؤدي إلى نظرية في الوجود، ومن هنا تقتصر على وصف ظاهرياتي للمواقف الوجودية العينية للانسان، ولهذا فإن وجودية هيدجر لا تعنى بالموجود المفرد، بل بالموجود عامةً منظوراً إليه في كله وبوصفه كلا.

على أن تحليل الوجود بوجه عام لن يلبث أن يلتقي بالموجود المفرد: لأن من يبحث في الوجود لا بد أيضاً أن يتساءل: ومن أنا، أنا الباحث في الوجود، نعم إنني لست أنا الوجود، بيد أني مع ذلك موجود وأشارك في الوجود، وعلى صلة بالوجود، إذاً الوجود ليس موضوعاً مطروحاً أمامي وكأنه شيء غريب عني أو منظر أمامي، أو موضوع أستطيع أن أحلله وأفحصه بين يدي كما يفعل عالم النبات بالشجرة التي يدرسها؛ وإنما الوجود شيء يحيط بي ويؤلف كياني. فأنا ظاهرة من ظواهر الوجود، أنا وجود محدود في الزمان والمكان. أنا وجود هنا (Da - Sein) فمن يبحث في الوجود لا يستطيع أن ينسى أنه هو أيضاً وجود وأنه مندرج في الوجود، «وأي بحث في الوجود يفترض بالضرورة أنه هو نفسه موضوع للبحث» («الوجود والزمان» ص ٧، ص ١٣). وإذن فالسؤال عن

الوجود هو في الوقت نفسه ضرب من وجود السائل نفسه الذي هو الموجود الذي يسأل عن وجود الوجود. وهكذا نرى أن تحليل الوجود بوجه عـام يقتضي في نفس الوقت تحليل الموجود، وبهذا يلتقي البحث الوجودي مع البحث الموجودي منذ البداية، ولن نستطيع إذن أن نفصل بين كليهما في مجرى البحث بالفعل. لكن بينما التحليل الموجودي يوجه اهتمامه إلى الموجود الفرد بوصفه فرداً، نرى التحليل الوجودي يهتم بالأحوال التي فيها ينكشف الوجود لنفسه في الوجود – هنا، وسنسمي الوجود – هنا (Da - Sein) باسم «الآنية».

لهذا فإن تحليل الآنية، أي السعي للكشف (ᾰ = λ η θ ε i α) عن الآنية هو الموضوع الذي وضعه هيدجر لنفسه في كتابه الرئيسي: «الوجود والـزمان» (Sein und Zeit).

وأول ما يكشف عنه هذا التحليل للآنية، أي للوجود – هنا، هو أن ماهية الوجود هي أنه وجود، أي أنه لا ينفصل عن أحوال وجوده فخواصه ليست ألا ضروباً وأحوالاً للموجود، والآنية هي الامكانية العينية الكاملة لوجودي، ولهذا فإن للوجود الأولوية على الماهية. وهيدجر يفرق بين الوجود (das Seiende) وبين وجود الموجود (Das Sein des Seindes) فالموجود يشمل كل الموضوعات والأشخاص أما وجود الموجودات فهو كونها مـوجودة، ووجـود الأشياء غير الأشياء نفسها، وغير فكرة الموجودات أيضاً.

ولهيدجر الفضل في وضع هذا التمييز بكل وضوح والاحتفاظ به، لأن الفلسفة التقليدية كانت تنزلق بسهولة من الواحد إلى الآخر فتخلط بينهما.

وصفات الموجود تجعله كذا أو كذا، فبتحديد هذه الصفات نصل إلى ماهيته، أي ما هو هذا الوجود، لكن إلى جانب هذه الماهية يوجد أنه موجود. بيد أن الفلسفة كانت تقتصر حتى هيدجر على تسجيل أنه موجود دون أن تحلل هذا المعنى، لأنها كانت ترى استحالة هذا التحليل، بدعوى أن الوجود أعم المعاني، وما هو الأعم لا يندرج تحت صفة أخرى! وما لا يندرج تحت صفة لا يمكن أن نطلق عليه أية صفة – أما هيدجر فينكر استحالة هذا التحليل، ويقول إنه هو المسألة الفلسفية الكبرى، لأنـه هو مـوضوع الانـطولوجيـا التي هي علم الوجـود

بما هو وجود. ولما كان الانسان هو وحده من بين الموجودات الذي يفهم الوجود. فإن الانسان موضوع اهتمام علم الوجود، ودراسة الانسان ستكشف لنا عن المجال الذي فيه يمكن أن توضع مشكلة الوجود، لأن فهم الوجود يتم في الانسان وبالانسان. وليس هذا الفهم مجرد فعل من أفعال الانسان يمكن عزله عن سائر أفعاله، بل هذا الفهم هو نوع وجود الانسان نفسه، إنه يحدد وجود الانسان لا ماهيته وأحواله. ومعنى هذا بعبارة أوضح أن أفعال الانسان وأحواله هي ضروب وجوده، ولهذا فإن دراستها هي في الوقت نفسه دراسة للوجود الانساني، وللوجود بوجه عام.

وفهم الوجود معناه الاهتمام به، وهذا الاهتمام يدور حول الأسئلة التالية التي وضعها كيركجور : أين أنا؟ وما معنى العالم؟ ومن الذي لعب عليَّ فوضعني فيه وتركني؟ من أنا؟ وكيف دخلت هذا العالم؟ ولماذا لم يستشيروني حين أدخلوني فيه؟

وهي أسئلة يرى هيدجر أنه لا معنى لها، ما دام الوجود - في هذا - العالم لم يكن أمراً متوقفاً على إرادتي. لقد رُمي بي في هذا العالم فسقطت فيه، وهاأنذا فيه محصور في شباكه، فلا أملك إلا التسليم به.

لكن هذا السقوط لا ينطوي على معنى من معاني الذم، بل هو أمر إيجابي، إذ بغيره ما كان يمكن وجودي أن ينكشف لنفسه، ولولاه لَضَلَّ وجودي في إمكانيات للوجود لا نهاية لها. إن سقوطي معناه أيضاً «خروجي عن . . .» (ex-sistere)؛ وهذا «الخروج عن. . .» هو الذي فيه أحقق إمكانيات وجودي.

. ولهذا فإن الوجود في الآنية هو أيضاً وجودٌ مقدَّمٌ خارج الآنية بمعنى أنه سَبق على نفسه باستمرار، أي في حالة مشروع يتحقق في المستقبل، ولهذا كان المستقبل أهم آنات الزمان عند هيدجر، وبعبارة بسيطة سهلة نقول: إن الانسان يعيش دائمًا في مستقبله، فوجودي هو ما سيكون عليه وجودي في المستقبل، ولهذا فإن الإنسان في سَبْقٍ مستمر على نفسه. فوجودي إبان سن الحداثة هو أيضاً مستقبلي في الشباب والكهولة والشيخوخة. ووجود الطفل هو في الوقت نفسه وجود الرجل المقبل الذي سيكون.

لكن، ما هذا العالم الذي سقطتُ فيه؟ إنـه أولاً عالم من الاشيـاء والأحياء التي تثير اهتمامه وتحيط به وتشغله، وهذا الاهتمـام مصدره أنـه لا يستطيع أن يحقق إمكانياته إلا بهذه الأشياء وهؤلاء الأحياء. إنها و إنهم له بمثابة أدوات لتحقيق الامكانيات، وكل أداة تحيل بطبعها إلى غيرها؛ فالقادوم يحيل إلى الخشب، والمقص إلى القماش والورق، والفأس إلى الأرض. وكل ما في الوجود بالنسبة إلى الذات يحمل طابع الاحالة هذا. وفي هذا تطبيق دقيق لفكرة الإحالة التي أخذها هيدجر عن أستاذه هُسِرْل صاحب مذهب الظاهريات.

إن الوجود يجد نفسه في العالم وسط أدوات يحيل كل منها إلى شيء آخر غيرها، وفي الوقت نفسه يحيل الذات التي تستخدمها، فالوجود - في - العالم هو وجود إحالة من أشياء بعضها إلى بعض، وذواتٍ بعضها إلى بعض، والأداة التي لا تحيل إلى شيء ليست شيئاً.

وهذا الوجود - في- هذا - العالم هو كما قلنا سقوط، دون أن تقترن بهذا اللفظ المعاني الذميمة التي ترتبط به أو المعاني الدينية المتعلقة بالهبوط من الجنة والخطيئة الأولى. إنما يقصد به فقط سقوط الوجود الماهوي إلى العالم من أجل تحقيق الامكانيات التي ينطوي عليها هذا الوجود.

ولكن العالم لا يستنفد وجودَه وجودُ الأشياء؛ فإلى جانب الأشياء يوجد الأحياء، الغير؛ ولهذا فإن الوجود - هنا هو أيضاً وجود - مع - (Mit - Dasein)، وجود - مع - الغير - في العالم: إلا أن هذا الوجود - مع من شأنه أن يزيف من الوجود الحق، لأنه ينزل بهذا الوجود إلى حياة زائفة مبتذلة يومية، لأنها حياة متشابهة. ذلك أن الآنية التي تعيش بين آنيات تعيش على غرار هذه الانيات ولا تعيش عيشتها الذاتية الخاصة. فالانسان الذي يعيش بين الناس يعمل كما يعمل الناس، ويفكر كما يفكر الناس، ويحكم كما يحكم الناس، ويقس الأمور بمقياس الناس، وبالجملة يصبح مجرد نسخة من كائن بلا اسم هو الناس، يردد ما يقولونه، ويسلك السبيل التي يسلكونها، ويثرثر

كما يثرثرون، وفي هذا يقضي الانسان الفرد على فردانيته أي على وجوده الحق، أي على ما يكون ذاتيته وشخصيته وأصالته، ويصبح مجرد شيء بين أشياء وموضوع ضمن موضوعات، وأداة في وسط أدوات، وفي هذا إهدار كامل لحقيقة الانسان.

لكن لماذا يسقط الانسان هذا السقوط، ويقضي على حقيقة ذاته؟

إنه يفعل ذلك فراراً من نفسه، ومن العدم الذي يحاصره!

لكن أنى لنا أن ندرك العدم، والعدم عدم؟ أوَليس هذا تناقضاً أن نصِف العدم: لأن الوصف إيجاب، والعدم نفي خالص، فكيف نصف بالايجاب ما هو نفي خالص؟

نعم في هذا تناقض، ولكن بالنسبة إلى المنطق العقلي، ولكن الأمر هنا لا يدخل تحت متناول المنطق العقلي، بل إدراكه من شأن العاطفة، والعاطفة تكشف لنا عن العدم في الوجود. أي عاطفة؟ عاطفة الملال: الملال لا من شيء معين: شخص، أو منظر، أو رواية أو كتاب، بل الملال من كل شيء. هذا الشعور الغامر بالملال من كل ما في الحياة من أشياء وأحياء يكشف لنا عن العدم، عدم الحياة، لكن هناك عاطفة أهم من الملال فيها يتجلى العدم أبرز ما يتجلى، ونعني بها القلق. والقلق ليس هو الخوف، لأن الخوف هو دائمًا خوف من شي معين، أما القلق فيتعلق بالأشياء كلها في مجموعها. إن ما نقلق عليه في القلق هو العدم الماثل في الأشياء والأحياء، إذ نشعر في القلق بأننا نحن وكل الأشياء والأحياء قد انزلقنا في هاوية غامضة غير محددة. فتبدو لي غريبة، لا أهتم بها، إنها لم تنعدم، ولكنها فقدت عندي كل معنى، وأضحت خلواً من كل معنى يثير الاهتمام.

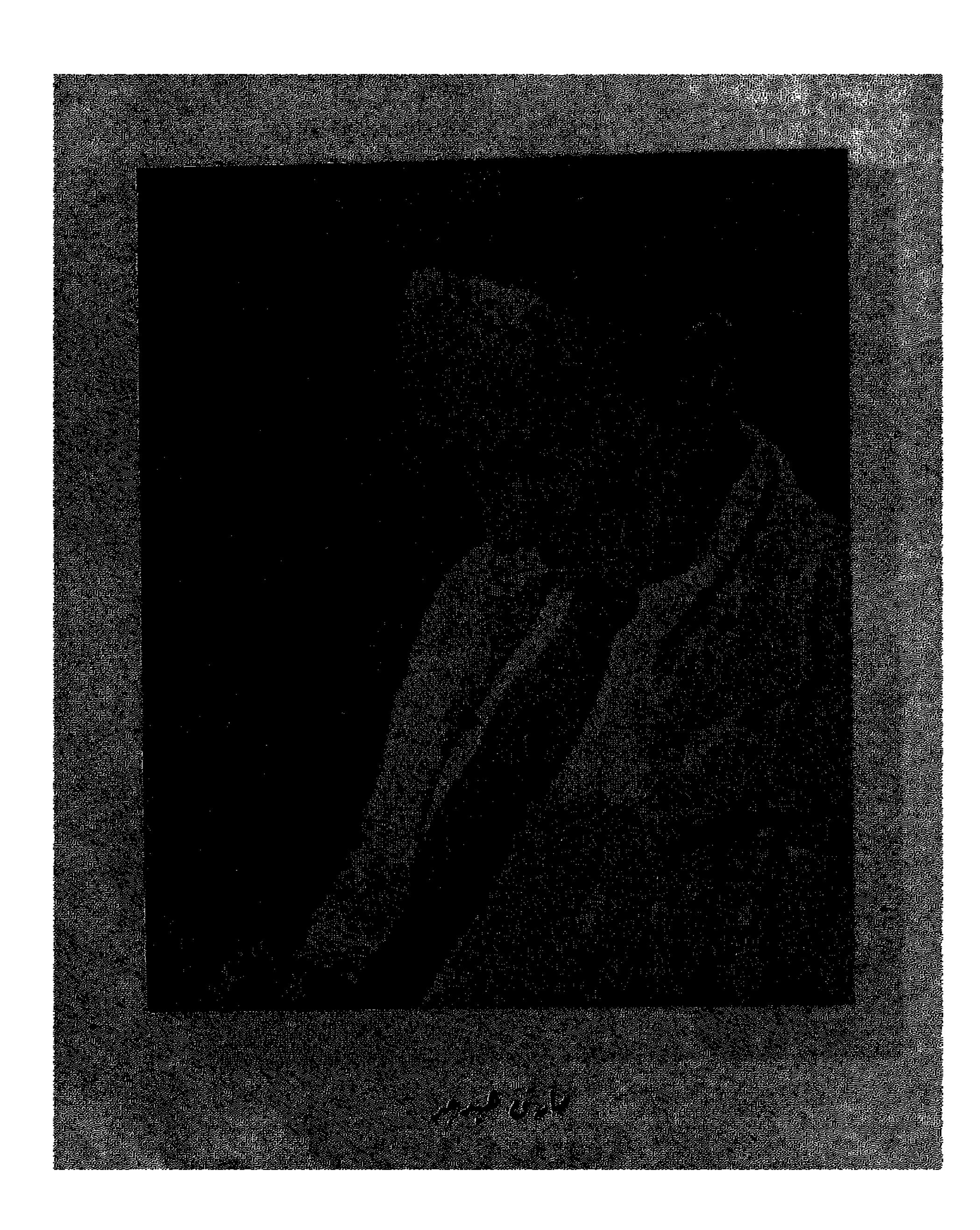
وهذا العدم لا يبدو لي شيئاً يقف أمامي، ويعارض الوجود، بل ينكشف لي أنه ينتسب إلى الوجود نفسه، إلى الوجود الحق، انه يبدو لي في الوجود كأنه جزء من كيانه ومن صميمه، بل يبدو لي شرطاً لتحقق الوجود أو لانكشافه، لأن العدم يظهر لي في كل فعل من أفعال الوجود. يظهر لي في السلب، حينما أقول: هذا الشيء ليس كذا، وفي القيام بفعل من الأفعال، لأن الفعل يقتضي اختيار وجه واحد من أوجه الممكن ونبذ سائر الممكنات.

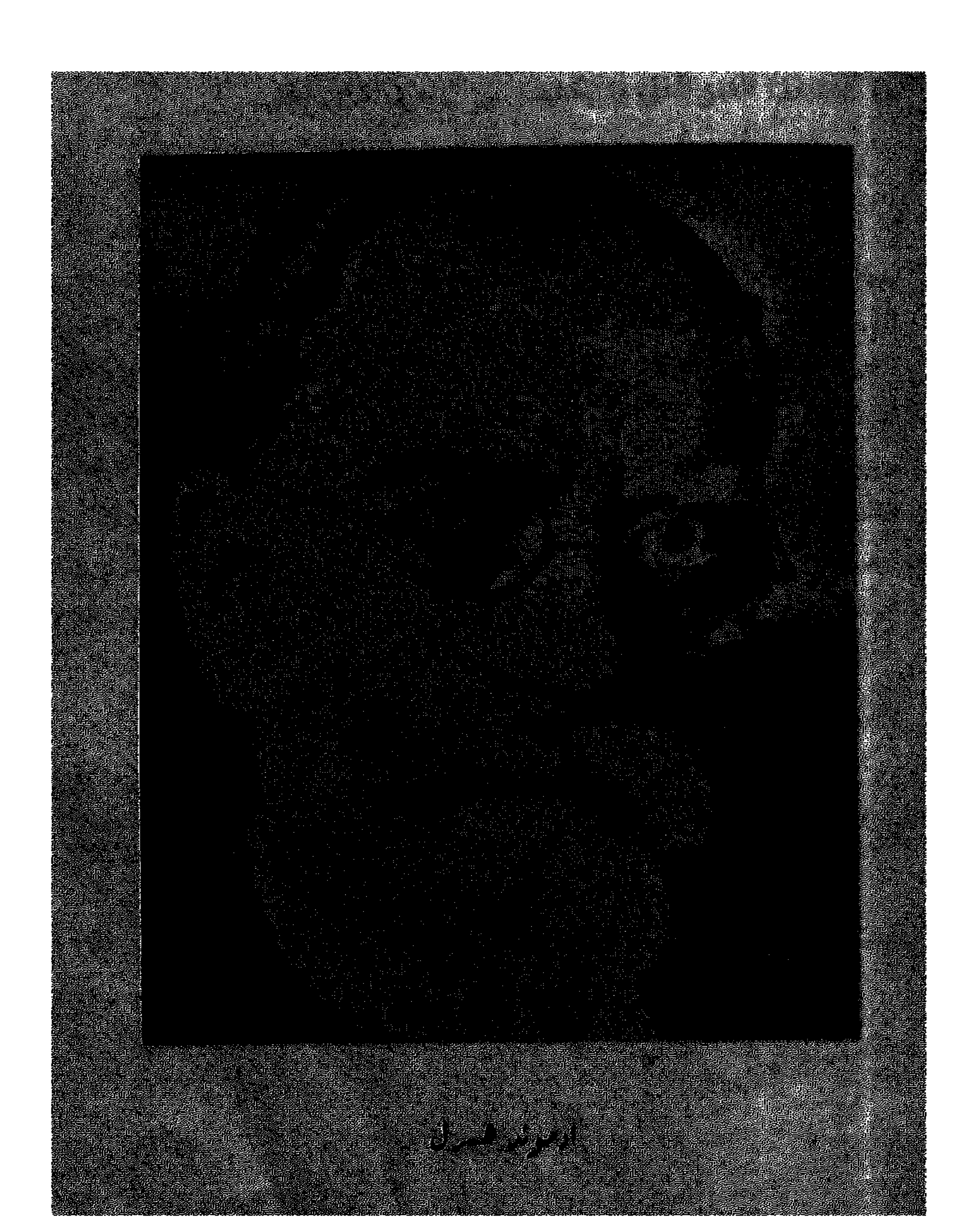
فهذا التحديد الناشىء عن ضرورة الاختيار من أجل الفعل، هو أيضاً يحمل معنى العدم. وكل إنكار، أو ثورة، أو تمرد، أو منع، أو تحريم، أو زهد أو لمتناع - يحمل أيضاً معنى العدم. ولهذا فإن العدم ينفذ في كل الوجود ويتفشى فيه، ويكفي مجرد تنبيه الاهتمام إليه لكي ينكشف له في كل فعل. فليس القلق هو الذي يوجد العدم، إن صح هذا التعبير بل هو فقط الذي ينبه الإنسان إلى وجوده.

ولهذا لا بد للإنسان أن يعيش في القلق ليتنبه إلى حقيقة الوجود. ذلك أن الانسان بطبعه يميل إلى الفرار من وجه العدم الماثل في صميم الوجود وذلك بالسقوط بين الناس وفي الحياة اليومية الزائفة، ولكي يعود إلى ذاته لا بد من قلق كبير يوقظه من سباته.

والقلق على نحوين: قلق من شيء، وقلق على شيء. والموجود في العالم يقلق على إمكانياته التي لن يستطيع مهما فعل أن يحقق منها غير جزء ضئيل جداً: أولاً لأن التحقيق يقتضي الاختيار لوجوه والنبذ لسائر الوجوه، وثانياً لأن ثمة حقيقة كبرى تقف دون استمرار التحقيق ألا وهي: الموت.

والموت لا يمكن أن يكون أوج الحياة بمعنى القمة العليا التي تبلغها، وليس هو الثمرة التي تبلغ فيها الحياة تمام نضجها، لأن الحياة لا تبلغ أعلى درجاتها في الموت، ولأن الثمرة تمثل التمام بينما الموت تحطيم للحياة وقضاء عليها، وليس الموت وقوفاً للحياة كما يقف المطر، لأنه في الموت لا تختفي الحياة مجرد اختفاء، بل الحياة تنطوي على الموت منذ هي الحياة. ولهذا يقول هيدجر: إن هذا الوجود هو بطبعه وجود لفناء (Sein-Zum-Ende) أو وجود للموت (Sein-Zum-Todc). فبمجرد أن يولد الانسان يكون ناضجاً للموت. وليس الموت إذن حادثاً يطرأ على الحي، بل الحي يحمل الموت بين جوانحه منذ أن بدأ الحياة، وإنما يوهم الناس أنفسهم بالفرار من الموت، وذلك بإحالته إلى مجرد وقائع إحصائية لعدد الوفيات، أو برده إلى اليقين بأن كل نفس ذائقة الموت، وكأن الموت يهم الناس ولا يهم أحداً بالذات، مع أنه في الموت يتم الشعور بالفردية إلى أقصى درجة إذ يشعر من يموت أنه يموت وحده لا يشاركه





ادموند هسرل

في موته أحد، ولا يستطيع أحد أن يحمل عنه عبء موته فيقوم بالموت بدلا منه! والقلق من الموت هو ما يشعرني بالفردية إلى الحد الأعلى من الشعور ومن هنا كان هذا القلق أعلى ما يكشف عن الوجود الذاتي الحق.

على أن الآنية توجد في العالم على هيئة إمكان وجود أيضاً، مع ما يصحب ذلك من التزام ومسؤولية ناتجة عن الاختيار الحر للامكانيات التي نحققها. ولكن ليس ثم حرية مطلقة في الاختيار، أولا لأن الآنية ليست هي التي اختارت أن تجيء إلى هذا العالم، بل قذف بها فيه، وثانياً لأن الأمكانيات المقدمة لها محدودة: لأنها لا تستطيع تحقيق شيء منها إلا على حساب سائر الامكانيات، فمجرد الاختيار ينطوي على النبذ. ولهذا لا يمكن الآنية أن تكون سيدة وجودها. ولكن هيدجر لا يريد أن ينتهي من هذا إلى قدرية، بل يحمل الانسان مسؤولية هذا الوضع وإن فرض عليه فرضاً. ولهذا يرى أن من خصائص الوجود الحق، لا الوجود المزيف الذي صنعه «الناس» أن يدرك الوجود على أنه مطبوع بطابع العدم والعبث المطلق. ولا مفر ابداً من طابع التناهي في الوجود. والزمان أكبر دليل عليه. فكل ما في الوجود متزمن بالزمان والزمان يقتضي التناهي.

ولكي يبقى بعد هذا التحليل كله للوجود أن نسأل السؤال الخالد: لماذا كان ثم وجود، ولم يكن عدم؟

الزمن في المذهب الوجودي
عند مارتن هيدجر

توفي هيدجر (Heidegger) في الخامس والعشرين من شهر مايو سنة ١٩٧٦ دون أن يفي بما وعد به في نهاية كتابه الرئيسي: «الوجود والزمان» من ادراك زمانيته الآنية (الوجود الانساني) في وحدة تخارجاته (المستقبل، الماضي، الحاضر)، ابتغاء امكان تفسير زمانيته الآنية على أنها زمانية فهم الوجود.

لقد تبين له أن الزمانية هي معنى وجود الآنية. لهذا كان عليه أن يبحث عن طريق يؤدي من الزمان الأصيل إلى معنى الوجود، أي أن يبين أن الزمان هو افق الوجود.

ذلك أن الانطولوجيا (علم الوجود) التقليدية انشغلت بالوجود الملقى في الزمان، دون أن تحفل بزمانية الزمان. فكانت تتعقل وجود الموجود ابتداء من الموجود المتزمن في الزمان وبذلك تتعقل الزمان نفسه، ابتداء من فهم الوجود. وهنالك تبدى لها أن الزمان سلسلة من «الآنات» الموجودة، أي التي يمكن أن نلقاها. وحتى كيركجور (Kierkegaard) نفسه، أبو الوجودية، وان كان قد أدرك الظاهرة الوجودية للآن، فانه اتخذ نقطة انطلاقه من التفسير التقليدي للزمان، وذلك حين حاول أن يعرف الآن بمعونة «ما هو حالا»، «والسرمدية» أي بمعونة الزمان بوصفه سلسلة من النقط الحاضرة ومن السرمدية بوصفها لا زمانية[1].

---

(١) هيدجر: «الوجود والزمان» ص ٣٣٨، تعليق (Martin Heidegger: Sein Und Zeit) ط ١١، توبنجن، ١٩٧٢.

وعلينا أن نتتبع مراحل تفكير هيدجر في الزمان.

١ - المرحلة الأولى

قبل ظهور «الوجود والزمان» (سنة ١٩٢٧)

والمرحلة الاولى من تفكير هيدجر في مشكلة الزمان تتمثل في المحاضرة التي ألقاها بمناسبة الحصول على دكتوراه التأهيل للتدريس في الجامعة (Habilitation)، وعنوانها: «تصور الزمان في علم التاريخ».

وفيها ميز بين علوم الطبيعة وعلوم الروح أو علم التاريخ، على أساس التمييز بين تصور الزمان عند كلا النوعين من العلوم: ففي الفيزياء ينظر إلى الزمان على أنه سلسلة من الآنات، سلسلة ذات اتجاه. ولا تتميز آن من الآن الآخر إلا بالموضع الذي يشغله، وهذا الموضع يتحدد بالنسبة إلى نقطة ابتداء. ومن هنا يبدو الزمان مجمداً متحجراً، ومجرد ترتيب متجانس من المواقف، كأنه سلّم.

وعلى العكس من ذلك نجد علم التاريخ (والعلوم الانسانية بعامة) ينظر إلى الزمان نظرة مختلفة عن ذلك تماماً. ذلك أن عصور التاريخ تتميز بعضها عن بعض كيفياً، دون أن يكون في الوسع تحديد قانون لتواليها. «والطابع الكيفي للتصور التاريخي للزمان لا يعني إلا تكاثف - تبلور - تموضع الحياة المغطاة في التاريخ»[١]. ويبدو هذا حتى في نقط ابتداء حساب السنين أو التقويم (السنة كذا من تقويم الاسكندر (٣٣٣ ق. م)، أو من تأسيس روما (٧٥٣ ق.م)، أو من ميلاد السيح، أو من هجرة النبي محمد، الخ) ومعنى هذا الاشارة الى قيم ذات تأثير حاسم في تقويم التاريخ.

ويوضح هذا المعنى في محاضراته في فرايبورج في بريسجاد (الفصل الشتوي ١٩٢٠/١٩٢١) بعنوان: «المدخل إلى ظاهريات الدين» متخذاً من فقرات في الاصحاحين الرابع والخامس من رسالة القديس بولس إلى أهل

---

(١) (Martin Heidegger: Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft, in Zeitschrift fur philosophie und philosophische Kritik B 161, s. 187 Leipzig, 1916

تسالونغا' (اصحاح ٤، عبارة رقم ١٣ وما يليها) إيضاحاً لرأيه، وذلك حين يتحدث القديس بولس عن الأمل الذي تقوم عليه حياة المؤمن المسيحي: الأمل في عودة المسيح إلى الأرض مرة أخرى، يقول بولس: «ليس من الضروري، يا اخواني الاعزاء، أن أكتب اليكم عن الأزمنة واللحظات، لأنكم انتم أنفسكم تعلمون يقينا أن يوم الرب سيأتي كاللص في الليل».

فيلاحظ هيدجر على هذه العبارة ان القديس بولس لا يحدد فيها زماناً معينا لعودة المسيح، بل يرفض تحديده صراحة فهو لا يقول أنه سيكون بعد ألف عام، كما ذهب إلى ذلك الألفيون، وانما يذكر أنه سيأتي فجأة وخفية كاللص المتسلل في جنح الليل. فهنا زمان كيفي، لا كمي عددي، إنه «مناسبة» و «ظرف» وليس عدداً معيناً بالسنين. والمناسبات والظروف لا تقيس الزمان، بل هي تنتسب إلى تاريخ تحقق الحياة، وهذا أمر لا يقبل التحدد الموضوعي، كما أن هذه العودة لا تتحدد بعوامل نسبية إلى المضمون. صحيح أن من الممكن وصف التاريخ من حيث المضمون، والأفكار، والاحداث، ولكن المهم في هذا التاريخ أنه واقع، أنه تجربة للحياة في واقعيتها.

٢ - المرحلة الثانية:

كتاب «الوجود والزمان»

ولكن هذه التأملات كانت مجرد تمهيدات بعيدة للنظرة الأساسية التي انتهى اليها هيدجر في كتابه «الوجود والزمان» (سنة ١٩٢٧ Sein Und Zeit)

ولفهم ما يلي[1] يجب أن نتذكر أن الطابع الأساسي للوجود الانساني هو الهم: فالوجود الانساني مهموم بتحقيق امكانياته في الوجود.

والهم يتخذ ثلاثة تراكيب: الهم بتحقيق الممكنات (=المستقبل)، الهم مما تحقق من ممكنات (= الماضي)، والهم بما يجري تحقيقه من ممكنات (= الحاضر). ولهذا يتصف الهم بهذه الأحوال الزمانية الثلاثة: المستقبل، الماضي،

---

(١) راجع كتابنا: «دراسات في الفلسفة الوجودية» القاهرة، ، وكتابنا: «الزمان الوجودي» ط القاهرة ١٩٤٥ (ط ٣، بيروت، سنة ١٩٧٢).

الحاضر. والزمانية هي الوحدة الاصلية لتركيب الهم. والزمانية «تجعل الهم ممكننا» من حيث انها هي الآنية وهي تسعى للتخارج في هذه الإنحاء الثلاثة. ومن هنا فإن المستقبل والماضي المتكدس والحضور يمكن أن تعد بمثابة التخارجات الثلاثة للزمانية.

والزمانية لا تكون، بل تتزمن. إنها تتزمن ابتداء من المستقبل، بوصفه الاتجاه الامامي للزمان.

والزمانية الاصلية متناهية، لأنها تتزمن ابتداء من مستقبل متناه، لأن هذا المستقبل محكوم عليه بالفناء، إذ الموت له بالمرصاد.

إن الموجود مهموم بتحقيق إمكانياته. ومن هنا كان انشغاله المستبصر. والانشغال المستبصر يقوم في ترك مجموع الادوات الميسرة له تتولى تحقيق الممكنات. ولكن ذلك لا يتم بمعزل عن الأحياء والأشياء، بل فيهم وبهم. ولهذا يتصف هذا الانشغال بالتوقع للنتائج. وهذا التوقع هو مستقبل الآنية وهي إمكانياتها بواسطة الموجود المندرج في العالم..

ولكن للانخراط في عالم الادوات لا بد من نوع من النسيان. ولهذا فإن الانشغال يتزمن وفقاً للنسيان، نسيان الماضي، أو بعضه لامكان الانطلاق نحو المستقبل.

والحضور في العالم هو سقوط للامكانيات. والموجود الساقط يتميز بالثرثرة، والغموض، والاستطلاع.

والاستطلاع ميل للوجود نحو إمكان الرؤية، رؤية الآنية في ظهورها في العالم. انه شعور بالحاجة الى الوثوب إلى الأمام نحو ما لم يشاهد بعد.

ومن الواضح أن هذا «السقوط» ليس أمراً شائناً، بل هو ضروري لتحقيق الامكانيات. صحيح أنه ضياع لامكانيات لم تتحقق في نفس الوقت الذي هو تحقيق لوجه من أوجه هذه الامكانيات، ولكنه هو الطريقة الوحيدة «للحضور – لدى – العالم».

كيف تجعل الزمانية العالم ممكنا؟

إنها تجعله ممكناً من حيث ان فيها شيئاً هو بمثابة أفق، وهو وحدة تخارجية. وتخارجات الزمانية هي انطلاقات «نحو» وانطلاقات «إلى» (Wohin). وهذا «الالى» (Wohin) يدل على انطلاقة التخارج تمتد وتنبسط على هيئة أفق، مما يجعل «في» (Worin) ممكناً. ولكل تخارج يوجد «إلى» أي أفق خاص به. والأسكيم الافقي للمستقبل الذي وفقاً له الآنية تأتي إلى ذاتها على نحو صحيح أو على نحو زائف، يتميز بـ) «من أجل» ذاته (Um- Willen Seiner). واسكيم الماضي المتكدس يتميز بـ «في مواجهة» (Wovor) الموجود الملقى والاسكيم الافقي لتخارج الحاضر هو «الصالح - لكذا» (Um-zu).

ووحدة الزمانية تؤسس وحدة هذه الاسكيمات الافقية، وهذه الاخيرة تكون أفق الزمانية، وذلك تجعل ممكنة «رابطة» العلاقات المتميزة بين «الذي من أجل»(Um- zu- Bez -¨uge) - وبين ما هو في سبيل كذا (Um - Willen). إن الزمانية هي التي تمكن من انفتاح الذات على العالم، كما تمكّن من انفتاح العالم على الذات.

ولما كانت الآنية هي عالم نفسها، فإن العالم لا يمكن أن يوضع إلى جانب الموجود المهيأ، ولا أن يتصور على أنه موجود معطى مباشرة، بل العالم يتزمن في الزمانية. والآنية هي الوجود - في - العالم على أساس «الخروج - عن - الذات» (Ausser - sich) للتخارجات الزمانية.

ولما كان العالم يتأسس على الوحدة الأفقية للزمانية المتخارجة، فإنه عالٍ، أي انه مفتوح قبل الانعقاد بالموجود، وهو يجعل اكتشاف الموجود أمراً ممكناً.

والعلاقة بين التخارجات الزمانية للحضور، والمستقبل، والماضي - وهي تناظر العناصر الأساسية في الهم (السقوط، المشروع، الارتماء) - ليست رابطة توال في الزمان للحظات الزمان الثلاث، ذلك أن الماضي ليس «خلف»

الحاضر بوصفه شيئاً لم يعد موجوداً بعد، وليس المستقبل هو «الامام» بوصفه ما ليس بعد. بل ينبغي بالاحرى أن يقال ان الماضي يتجاوز الحاضر والمستقبل معاً. فالمستقبل ليس هو ما ليس بعد والذي سيكون، بل هو بأن يكون الحاضر والماضي. والحاضر ليس هو البعد الذي يتلو الماضي ويسبق المستقبل بل هو يوجد مع الماضي والمستقبل معاً. فالتوالي إذن توال أفقي. والبعد الأصيل للزمانية «عمودي» (إن الزمانية... ليس تكون، بل هي تتزمن)[1]. والزمانية هي التخارج الأصيل في ذاته وبذاته[2].

والخلاصة ان الماضي يوجد في ذاته المستقبل، والمستقبل هو خارج الماضي وفي نفس الوقت ينطوي في ذاته على الماضي. ونفس الشيء يقال عن الحاضر في علاقته مع الماضي ومع المستقبل معاً. فكل لحظة من هذه اللحظات الزمانية الثلاث ينطوي إذن على سائرها، لكن على طريقته الخاصة، أي حسب منظوره الخاص، وفي نفس الوقت هو مندرج في سائرها وفقاً لمنظورها. فالعلاقة بين هذه اللحظات الثلاث إذن علاقة اندراج - واستبعاد معاً.

ومن تحليل أحوال الآنية يتبين لهيدجر أن «استباق الوجود لنفسه» (Sich - vorweg Sein) هو اللحظة الأساسية الأولية في الهم. وهو يقوم على المستقبل. وهذا واضح «لأنه إذا كان الانسان مشروع نفسه باستمرار، فإن المستقبل هو اللحظة الجوهرية في وجوده. ولهذا ينتهي هيدجر إلى تقرير أن الزمانية تتزمن ابتداء من المستقبل. ومن هنا يرى أن تحليل الزمان يجب أن يبدأ بالفحص عن حقيقة المستقبل.

إن الهم يلقي بنفسه على ما لم يتحقق بعد. ولهذا يتميز بالانتظار (Gewärtigen) «والانتظار حال للمستقبل مؤسسة على التوقع»[3]. وهو ينطوي

---

(١) هيدجر: «الوجود والزمان» ص ٣٢٨.
(٢) هيدجر: «الوجود والزمان» ص ٣٢٩.
(٣) الكتاب نفسه ص ٣٣٧.

على الحاضر - كنقطة انطلاق التوقع - إلى المستقبل بوصفه الهدف من التوقع.

والاستطلاع بدوره يمنع الآنية من التوقف عند شيء: انه يدعوها إلى تجاوز الحاضر، الجاهز، المعلوم - إلى المجهول الممكن غير المتحقق بعد. إنه نزوع إلى مشاهدة الغير، الجديد. ومن هنا كان الاستطلاع هو الشكل الاقصى للمستقبل غير الصحيح، لأنه محاولة دائبة لاحضار المستقبل، أي لجعله حاضراً.

وبين الانتظار والنسيان صلة وثيقة: فالنسيان هو الانتظار المحضر وقد أصيب في وجوده، والانتظار هو الاستحضار الناسي وقد أصيب في حركته، والاستحضار هو الانتظار الناسي وقد أصيب في نتيجته.

وزمان الانتظار والاستطلاع والخوف هو زمان النسيان. وزمان النسيان هو في جوهره نسيان الزمان الأصيل.

أما الماضي فهو مستقبل المستقبل.

العدم والزمان

وهنا نلتقي بفكرة العدم كما تتجلى في حالة القلق (Angst). ونحن نعلم أن القلق هو سيد أحوال الموجود. وفيه نشعر بالعدم الماثل في كل شيء. وعلى الآنية أن تنكر العدم حتى لا يعدمها العدم. ومن هنا كان الطابع الاسيان للوجود، أعني ضرورة العلاقة بالعدم، وبالموت، لأنه بذلك يتحقق معنى الحياة.

وإنكار العدم هو توكيد الاستقلال الذاتي للوجود، والوجود، من حيث هو مستقبل، هو مخطىء. وخطيئة الوجود (الآنية) تعين ميلاد التاريخ. والوجود خاطئ في جوهره، لأنه اختيار لامكانيات ونبذ لاخرى، والنبذ خطيئة منها يتسلل العدم إلى الوجود.

والزمان يقوم في الاعدام المستمر: فلولا اعدام الماضي لما كان الحاضر، ولولا اعدام الحاضر فلن يتحقق المستقبل، ولا بد من إعدام المستقبل ليصبح حاضراً، وهكذا.

وهذا يقودنا إلى تصور هيدجر للتاريخ.

١ - الفهم العادي للتاريخ وتاريخية الآنية

وهنا نرى هيدجر في الوجود والزمان يكرس التاريخ والتاريخية خمسة فصول، عناوينها هي:

(أ) الفهم العادي للتاريخ وتاريخيته الآنية.
(ب) التركيب الاساسي للتاريخية.
(ج) تاريخية الآنية، والتاريخ العام.
(د) الاشتقاق الوجودي للتاريخية من تاريخية الآنية.
(هـ) العلاقة بين هذا البحث وبين أبحاث دلتاي وأفكار كونت يورك.

وفي الفصل الأول يحاول العثور على المكان الخاص بالمشكلة الأصلية لماهية التاريخ.

ويبدأ بحثه بتجديد ما يعد «تاريخاً» و «تاريخياً» في التفسير العادي للوجود الانساني (= الآنية). فيقول ان غموض كلمة «تاريخ» ناشئ عن كون هذه الكلمة تدل مرة على «الواقع التاريخي» ومرة اخرى على «العلم بالواقع التاريخي».

وينحيّ جانباً هذا المعنى الثاني (أي علم التاريخ) ليتوفر على دراسة الواقع التاريخي أو التاريخ بمعنى الواقع التاريخي. ويلاحظ أن ثم معنى ممتازاً لمكانة التاريخ: وهو فهم الوجود التاريخي على أنه الماضي. «ونجد هذا المعنى في العبارة: هذا الشيء أو ذاك صار من شأن التاريخ. والماضي هنا مفهوم بمعنى ما ليس موجوداً أو حاضراً بعد، أو ما هو لا يزال بعد حاضراً ولكنه لا يؤثر تأثيراً فعالاً في الحاضر. ومن ناحية أخرى فإن التاريخ - من حيث هو ماض له معنى مضاد لهذا حين يقول: لا يمكن الافلات من التاريخ. فها هنا التاريخ معناه الماضي ولكن بمعنى أنه لا يزال يؤثر تأثيراً فعالاً حتى الآن. وعلى كل حال فحين يفهم من التاريخ أنه الماضي، سواء نسبنا إليه تأثيراً

فعالاً أو تأثيراً سلبياً، فإنه ينظرُ إليه دائمًا على أنه ذو علاقة ارتباط وثيق بالحاضر، مفهوماً على أنه واقع حقيقي «الآن» و «في اللحظة الحاضرة». يضاف إلى ذلك أن للماضي معنى مزدوجاً مهماً. فالماضي ينتسب إلى الأزمنة التي بادت إلى غير رجعة ويؤلف جزءاً من الأحداث الغابرة، ومع ذلك فإنه يمكنه أن يكون «الآن» حاضراً، مثل بقايا زمان يوناني. ففيه «شذرة» من الماضي «حاضرة».

لكن في هذه الحالة لا يعني التاريخ: الماضي بمعنى ما غبر، بمقدار ما يعني الصدور عن هذا الماضي. فما «له تاريخ» هو متورط في الصيرورة. و«التطور» في هذه الحالة، هو مرة صعود، ومرة سقوط. وما له تاريخ بهذا المعنى يمكن أيضاً أن «يصنع التاريخ». ولما كان قد أحدث عصراً فإنه لا يزال حتى اليوم يحدد مستقبلاً. فالتاريخ معناه ها هنا «نسيج من الأحداث والنتائج» ينسج من خلال الماضي، والحاضر، والمستقبل، وفي هذه الحالة ليست للماضي مكانة أولى (أو أولية).

والتاريخ يعني أيضاً شمول الوجود الذي يتغير «في الزمان» مميزاً نفسه من الطبيعة، ومع ذلك فهو يتحرك بدوره «في الزمان»، وينتظم أحوال الناس ومصائرهم، وأحوال ومصائر الجماعات الانسانية وحضاراتها. والتاريخ، في هذه الحالة، لا يعني حالة الوجود، أو التأرخ بقدر ما يعني بالأحرى منطقة الوجود التي – على أساس تعين وجود الانسان بوصفه روحاً وحضارة تتميز من الطبيعة، وإن كانت الطبيعة أيضاً – على نحو ما – تنتهي بأن تصبح جزءا من التاريخ مفهوماً على هذا النحو.

وأخيراً، فانه يفهم من التاريخي أنه «المأثورة»(أو المنقول) بوصفه كذلك، سواء أكان معترفاً، تأريخياً أو كان معتبراً أنه «بين»، وان بقي أصله غامضاً.

فإذا شئنا أن نوحد بين المعاني الأربعة السابقة، فإنه ينتج ما يلي: التاريخ هو التاريخ الخاص في زمان الآنية الموجودة، وما يعد ذا قيمة كتاريخ

بالمعنى الاسمي هو ذلك التأرخ الذي في الوجود - المجموع قد مضى ولكنه مأثور ولا يزال ذا أثر فعال.

فالمعاني الأربعة. . تشترك في الارتباط بالأنسان بوصفه «ذاتا فعالة» في الأحداث. فكيف ينبغي تحديد الطابع التاريخي لهذه؟ هل التاريخية توال لعمليات، وميلاد وزوال لأحداث؟ وعلى أي نحو هذا التاريخ للتاريخ الخاص بالانسان؟ وهل الآنية ربما كانت في أول الامر حاضرة فقط، كيما تدخل على التوالي، «في التاريخ»؟ وهل الآنية لا تصير تاريخية إلا بالاختلاط مع الظروف والحوادث؟ أو على العكس: الوجود الخاص بالآنية من شأنه أن يتأرخ بحيث انه فقط لأن الآنية تاريخية في وجودها، فإن الظروف والاحداث والمصائر تصير ممكنة؟ ولماذا في التحديد الزماني «للآنية» وهي تتأرخ في الزمان، يلعب الماضي دوراً خاصاً؟ إن كان التاريخ خاصية لوجود الآنية، وإذا كان هذا الوجود يتأسس في الزمانية، فسيكون من المفيد أن نبدأ التحليل الوجودي للتاريخية بتلك الخصائص التي يملكها ما هو تاريخي، والتي لها معنى زماني واضح. ولهذه الغاية فإن الايضاح المتعمق للفرد الجزئي الذي يشيد به الماضي في تصور التاريخ يصلح مدخلاً لنفس التركيب الأساسي للتاريخية.

إن العاديات المحفوظة في متحف، قطعة أثاث مثلا، تنتسب إلى زمان ماض، لكنها مع ذلك حاضرة، حتى في «الحاضر». فعلى أي نحو تكون قطعة أثاث ليست ماضية يمكن أن تعد تاريخية؟ ربما يكون ذلك بسبب انها موضوع لاهتمام تاريخي أو آثاري؟ لكن قطعة الأثاث يمكن أن تكون موضوعاً، لتأملات تأريخية فقط لأنها - بمعنى ما - تاريخية في ذاتها. فالسؤال يتجلى على هذا الشكل: بأي حق نقول عن هذا الكائن انه تاريخي إذا لم يكن قد مضى بعد؟ أو هذه «الأشياء»، وإن كانت لا تزال حاضرة، فإن فيها «شيئاً من الماضي في ذاتها»؟ وهذه الأشياء الحاضرة ربما تكون لا تزال تلك التي كانت! لا شك في انها تغيرت «فعلى مجرى الزمان» قد فسدت قطعة الأثاث أو نخر فيها السوس؟. لكن

ليس هذا الفساد، وهو يستمر أيضاً أثناء وجودها في المتحف، هو ما يصنع ذلك الطابع الخاص بأنها ماضية مما يجعل قطعة الأثاث شيئاً تاريخياً. فما هو الماضي (الغابر) في هذه القطعة من الأثاث؟ وما هو هذا الذي كانت عليه الأشياء ولم تعد عليه الآن؟ انها لا تزال تلك الوسيلة (الاداة)، ولكنها خارج الاستعمال. فهل لو افترضناها تستعمل حتى الآن، بوصفها أثاثاً في بيت موروث، تصير غير تاريخية بعد؟ سواء عليها تستعمل أو لا تستعمل، فإنها لم تعد ما كانته من قبل. ما هو إذن الشيء الذي مضى؟ انه لا شيء آخر غير العالم الذي في داخله وجدت هكذا واستعملتها آنية موجودة في العالم واهتمت بها، وكانت تؤلف جزءاً من مجموع الأشياء الجاري استعمالها. وهذا العالم لم يعد بعد، لكن الشيء الذي بقي في هذا الغالم بوصفة داخل العالم لا يزال حاضراً. وفقط كأداة كونت جزءاً من عالم، فإن الشيء، وهو الآن مجرد حاضر، يمكن، رغم كل شيء، أن ينتسب إلى الماضي. لكن ما معنى عدم - الوجود - بعد في عالم؟ إن العالم لا يكون إلا وفقاً لكيفية وجود الآنية، التي هي في الواقع بمثابة وجود - في - العالم.

إن الطابع التاريخي للعاديات (الانتيكات) التي لا تزال محفوظة يقوم مع ذلك في ماضي الآنية التي تنتسب هذه العاديات إلى عالمها. فهل نقول حينئذ ان التاريخي هو فقط الآنية الماضية لا تلك الحاضرة؟ لكن هل يمكن القول إن الآنية ماضية، إذا فهم من «الماضي» «عدم الوجود بعد، الآن، حاضراً فقط وقابلاً للاستعمال»؟ واضح أن الآنية لا يمكن أبداً أن تكون ماضية: لا لأنها لا تمضي، ولكن لأنها لا يمكن مطلقاً أن تكون مجرد حضور نظراً إلى أن وجودها هو الوجود الماهوي (Existenz) وبمعنى انطولوجي محدد، فإن الآنية التي لا توجد بعد لم تمض بل كانت موجوداً ها هنا. والعاديات (الانتيكات) التي لا تزال حاضرة لها الطابع التاريخي للماضي على أساس انتسابها - بوصفها أدوات - إلى عالم قد كان، وعنه جاءت، عالم كان خاصاً بآنية كانت موجودة ها هنا.

إن الآنية هي تاريخية في المقام الأول.

لكن هل الآنية «لا تصير تاريخية» إلا حين تتوقف عن أن تكون وجوداً هاهنا؟ أو هي تاريخية من حيث انها موجودة بالفعل؟ لكن هل الآنية كانت ها هنا فقط بمعنى الوجود الذي قد كان هنا، أو هي كانت من حيث انها كانت حضوراً صائراً، أي في تزمن زمانيتها؟

ومن هذا التحليل الموقت للاداة التي لا تزال حاضرة، ولكنها على نحو ما مضت وانتسبت إلى التاريخ - ينتج أن هذا الموجود لا يكون تاريخياً إلا على أساس انتسابه إلى عالم معين. لكن العالم لا يكون له طابع التاريخية إلا لأنه يعبر عن تحديد انطولوجي للآنية. كذلك شاهدنا أن التجديد الزماني للماضي يعوزه الوضوح، على الرغم من تميزه من الوجود الذي قد كان، والذي هو، كما رأينا، عنصر مكون للوحدة التخارجية لزمانية الآنية، لكن اللغز لا يزداد بهذا الا تعمقاً: فلماذا «الماضي» أو الوجود - الذي - كان يحدد في المقام الأول - ما هو تاريخي، بينما الوجود الذي - كان يتزمن أصلاً مع الحاضر ومع المستقبل؟

قلنا ان الآنية هي تاريخية في المقام الأول. ويكون تاريخياً في المقام الثاني ما يلغي في العالم، ليس فقط الاداة المستعملة بالمعنى الاوسع، بل وأيضاً الوسط الطبيعي بوصفه اقليمًا تاريخياً. وسنحدد الموجود غير المطابق للآنية، الموجود التاريخي على أساس انتسابه إلى العالم، مع التعبير التاريخي عالمياً. ومن الواضح أن التصور المعتاد «للتاريخ الكلى (للعالم)» ينشأ في أفق هذا التصور المشتق من التاريخية. والتاريخي عالمياً لا يتلقى في المقام الاول تاريخيته من التموضع التاريخي، وانما من ذلك الذي يكون من حيث إنه ذلك الموجود الذي يلتقي به في العالم.

وتحليل الطابع التاريخي لاداة قابلة للاستعمال لا تزال حاضرة فقط قد تأدى بنا ليس فقط إلى الآنية بوصفها الموجود التاريخي في المقام الأول، بل وأيضاً أثار شكوكا حول إمكان الوصول إلى تحديد زماني لما هو تاريخي بوجه عام طالما كنا نتحرك في أفق الوجود - في - الزمان الخاص بالحضور فقط. والموجود لا يصير «دائمًا أكثر تاريخية» كلما تراجعنا إلى ماض أكثر ابتعاداً، مع هذه النتيجة وهى أن ما هو أكثر قدماً يجب لهذا عينه أن يكون أكثر تاريخية

على النحو الصحيح. ومع ذلك فإن كون الابتعاد «الزماني» عن «اللحظة الحاضرة» وعن «هذا اليوم» لا يؤلف - بما هو كذلك - العنصر المحدد الاولى التاريخية الموجود التاريخي على النحو الصحيح، - كون هذه الواقعة قائمة لا ينجم عنه أن هذا الموجود ليس في «الزمان» أو أنه بدون زمان، وإنما ينجم عنه فقط أنه يوجد على نحو زماني أصلاً، بحيث لا شأن له بشيء حاضر، فقط «في الزمان» وبما هو كذلك، ماض أو باق الآن، وهذا بسبب ماهية الوجودية نفسها.

قد يقال إن هذه تدقيقات لا جدوى منها. والواقع أنه لا أحد يشك في أن الآنية الانسانية هي الذات الفعالة في التاريخ، كما يتجلى بوضوح أيضاً من التصور المعتاد للتاريخ، كما فحصناه. لكن القول بأن «الآنية تاريخية» لا يدل فقط على الواقعة الموجودية وهي أن الانسان «ذرة» متفاوتة الفعالية في عملية التاريخ الكلي وإنه يظل تحت رحمة الظروف والأحداث، بل يضع السؤال التالي: «إلى أي حد وعلى أساس أي ظروف انطولوجية تنتسب التاريخية إلى ذاتية هذه الذات التاريخية بوصفها تركيبها الجوهري؟»[1]. في هذا الفصل:

١ - يميز هيدجر بين تاريخية الوجود (Geschichtlichkeit) أي الطابع التاريخي للوجود، وبين العلم بأحداث التاريخ (Historie). ويمكن أن ننسب إلى الاولى فنقول: تاريخي (بدون همزة على الألف، وإلى الثاني فنقول: تأريخي (مع همزة على الالف)، وإن كان اللفظ في العربية واحداً.

٢ - والتاريخ له عدة معان:

(أ) فهو يمكن أن يدل على ما مضى (das Vergangene). وهذا الماضي، وليكن قطعة أثاث قديمة في متحف، أو زالت، وفي الحالة الاولى

(١) هيدجر: «الوجود والزمان». بند ٧٣، ص ٣٧٨-٣٨٢ توبنجن، ١٩٧٢، ط ١١.

لا تزال حاضرة، وفي الحالة الثانية تكون قد غبرت ولكنها ربما لا تزال تحدث آثاراً اليوم.

(ب) ويمكن ثانياً أن يدل لا على الماضي بالذات، وانما على المصدر الذي جاء منه الماضي. فمثلاً جملة أحداث جاءت من الماضي ولا تزال ممتدة في الحاضر، وتعين المستقبل (مثل نظام سياسي أو اجتماعي أو ديني الخ).

(ج) ويمكن ثالثاً أن يشير التاريخ إلى الموجود في مجموعة، من حيث التحولات والمصائر التي أصابت الناس، ومجتمعاتهم المختلفة، وحضاراتهم.

(د) والتاريخي هو - رابعاً - ما هو مأثور أي منقول عن الماضي.

وتشترك هذه المعاني الاربعة في كونها تشير إلى الانسان بوصفها الذات الفعالة في الاحداث. فالتاريخ اذن بالمعنى الأقوى هو ما وقع في الماضي، وسط الوجود المشترك بين الناس، ونقل فيها بعد، واحتفظ بقدرته على التأثير في مجرى الأحداث الحالية والمستقبلية. وللماضي دور رئيسي في التصوير المعتاد للتاريخ. فالعناصر الأساسية بالنسبة إلى التاريخ هي الماضي، والعلاقة بالانسان.

وهنا تنبثق الأسئلة التالية:

ماهي هذه العلاقة بالانسان؟

كيف يكون الانسان ذاتاً فعالة في الأحداث التاريخية؟

كيف يكون الماضي محدداً من أجل أن يكون شيئاً محفوظاً في متحف، أي شيئاً لا يزال معطى في الحاضر، كرسي مثلاً، يمكن أن يكون له طابع موضوع (شيء) تاريخي؟ صحيح أن هذا الموضوع حاضر الآن، لكنه ليس تماماً كما قد كان في الماضي. فما هو هذا الذي اختفى إذن أو مضى وغبر؟

إن الذي مضى وغبر هو العالم الذي فيه كان هذا الشيء موجوداً بوصفه ينتسب إلى مجموع من الأدوات التي كان الوجود الانساني يستخدمها،

بوصف هذا الوجود الانساني كان وجوداً - في العالم. لكن العالم ينتسب إلى الآنية (= الوجود الانساني) وهذا الماضي الذي تتأسس فيه التاريخية يجب أن يفهم وفقاً لمعنى الماضي المتكدس الذي يميز ماضي الآنية. وعلى هذا فينبغي فهم التاريخية من حيث العلاقة مع هذا الماضي الخاص بالآنية، لا وفقاً للماضي مفهوماً بمعنى ما زال وغبر.

والآنية تاريخية في المقام الأول. والوجود - في العالم - تاريخي، ولكن في المقام الثاني. ولما كانت تاريخية الموجود تأتيه من انتسابه إلى العالم، فإن هذا الموجود يمكن أن يسمى تاريخياً عالمياً(Weltgschichtlich). فتاريخيةالآنية هي تاريخية العالم جوهرياً، ذلك لأن التاريخية لا تميز ذاتاً بدون عالم، بل تميز الموجود بوصفه يوجد - في - العالم.

(ب) التركيب الأساسي للتاريخية:

يقول هيدجر:

«إن الآنية تاريخها دائمًا وفعلاً، ويمكن أن يكون لها لأن وجود هذا الموجود يتركب من التاريخية. وهذه القضية هي التي ينبغي علينا الآن تبريرها في مواجهة عرض المشكلة الانطولوجية للتاريخ من حيث هي مشكلة وجودية.

لقد عرفنا وجود الآنية بوصفه هما. والهم يتأسس في التاريخية. ولهذا إذن ينبغي علينا في نطاقه أن نبحث عن ذلك التأرخ الذي يعين (يحدد) الوجود بما هو تاريخ. وعلى هذا النحو فإن تفسير تاريخية الآنية ينكشف، في نهاية التحليل، أنه تعمق عيني لمعنى الزمانية. لقد فحصنا عن الزمانية أولاً في علاقتها مع الوجود الصحيح، الذي حدد على أنه تصميم مستبق (Vorlaufende Enetschlossenheit). فبأي معنى تكون الزمانية التأرخ الصحيح للآنية.

لقد حددنا التصميم بأنه الاسقاط الذاتي الصامت القلق - الاسقاط على الوجود الخاص الذي هو في حالة استدانة. انه يصل إلى صحته الخاصة بوصفه تصميمًا مستبقاً. وفي هذا الأخير تندرج الآنية فيما يتعلق بقدرتها على

الوجود، بحيث تضع نفسها في مواجهة الموت على نحو يجعلها تعتنق اعتناقاً كاملاً ذلك الموجود الذي هي تكونه، في كونها ملقى بها. والاعتناق المصمم للوجود الواقعي الخاص يعني في نفس الوقت التصميم في الموقف. أما ماذا تصمم عليه الآنية في الواقع فهذا ما لا يقوى التحليل الماهوي (existenziale) على بحثه بحثاً عميقاً جذرياً. كما أن البحث الحالي يستبعد أيضاً المشروع الماهوي للامكانيات الواقعية للوجود الماهوي (Existenz). وبالرغم من ذلك يجب أن نتساءل: من أين يمكن بوجه عام افتتاح الامكانيات التي تخطط الآنية منها لنفسها في الواقع. ان التخطيط الذاتي (Sichentwerfen) المستبق في الامكان الذي لا يقهر للوجود (الموت) يضمن وحده شمول وصحة التصميم. وامكانيات الوجود المفتوحة فعلاً لا يمكن أن تستخلص من الموت. وهذا خصوصاً لأن استباق الامكان لا يقوم لتعيين تأمل في هذا الامكان بل على العكس، الرجوع إلى الـ (هنا) (Da) الفعلي. فهل قبول الالقاء الذاتي للذات في عالمها ربما سيمكن من فتح الافق الذي منه يستطيع الوجود استخلاص امكانياته الواقعية؟ أو لم نقل، أيضاً، إن الآنية لا يمكنها ابداً أن تتراجع إلى ما وراء وجودها الملقي؟ قبل أن نقرر قبل الاوان ما إذا كانت الآنية تستخلص أو لا تستخلص إمكانياتها الصحيحة من وجود الوجود الملقى، يجب علينا أن نوضح فيها بعد تصور ذلك التعيين الأساسي للهم (Sorge).

إن الآنية الملقاة لا شك أنها مسلمة إلى نفسها وإلى إمكان وجودها، ولكن بوصفها وجوداً - في - العالم. والآنية الملقاة مقرر لها «عالم»، وتوجد فعلاً مع الآخرين.

وقبل كل شيء وفي المقام الأول تضيع في الناس (das Man). . إنها تفهم ابتداء من إمكانيات الوجود التي تتداول في الحالة التفسيرية المعتادة، العامة، الوسط يومياً. وغالباً تصير غير معلومة بسبب الاشتراك في المعنى، وإن كانت مقراً بها. والفهم الوجودي الصحيح لا يستطيع الافلات من التفسير المأثور حتى انه في التصميم يمسك دائماً بالامكان المختار الخاص الذي ابتدأ منه أو ضده، وإن كان من جديد من أجله.

والتصميم الذي فيه تعود الآنية إلى نفسها، يفتح الامكانيات المفردة الواقعية لوجود صحيح ابتداء من الارث التي تتخذها من حيث هي ملقاة. والعودة الحاسمة إلى «الوجود الملقي تحمل مع ذاتها انتقال الامكانيات المتلقاة، وإن كان ذلك ليس بالضرورة من حيث هي متلقاة. فإذا كان كل «خير» (مال) موروثاً، وإذا كان طابع «الخيرات» (الاموال) يقوم في التمكين من الوجود الصحيح، فإنه في التصميم يتكون دائمًا انتقال ميراث. وكلما كان تصميم الآنيـة أصدق، أعني كلما فهمت نفسهـا دون ظل من الاشتـراك (الغموض) وابتداء من الامكان الأخص المميز لاستباق الموت، صار العثور الـذي يختار امكـانيات الـوجود عثـوراً خاليـاً من الاشتـراك (الغمـوضي) والاعتباط. بيد أن استباق الموت يستبعد كل إمكان اتفاقي (بالصدفة) موقت. والوجود الحر للموت وهو وحده الذي يقدم اللآنية صراحة الغاية الخاصـة ويضع الوجود في تناهيه. وإذا ما أدرك التناهي فإنه ينقذ الوجود الماهوي من التعدد المضطرب للامكانيات التي تتبدى مباشرة (الاستمتاع، الاستخفاف، السطحية) ويحمل الآنية في مواجهة عداء مصيرها. ونقصد بهذا اللفظ الأخير التأرخ الاصيل للآنية، الذي يحدث في التصميم الصحيح، وهو تأرخ فيه الآنية - وقد صارت حرة للموت - تنتقل في امكان وراثي ومع ذلك هو مختار.

والآنية لا تتعرض لضربات المصير إلا لأنها في أعماق وجودها هي مصير بالمعنى الذي ذكرناه منذ قليل. انها محملة بالمصير، موجودة في تصميم ينتقل بنفسه، من حيث هي وجودية في العالم، وهي مفتوحة «للمجيء في مواجهة» (Entgegenkommen) الظروف «السعيدة» وقسوة البخت. إن المصير لا يتولد من اصطدام الظروف والوقائع. وحتى المتردد يصيبه المصير، وأحياناً يكون ذلك بشكل أكبر مما يقع لمن اختار، ومع ذلك فإنه لا يمكنه أن يكون «له» مصير.

وإذا سودت الآنية الموت على نفسها، باستباقها اياه، فإنها تفهم نفسها متحررة منه، في افراط قوة حريتها المتناهية، وهي في هذه الحرية - التي تقوم

دائمًا في اختيار الاختيار - تأخذ على عاتقها عجز الاستسلام لنفسها واتضاح ظروف الموقف المفتوح. لكن لما كانت الآنية، وهي حاملة لمصيرها بكونها موجودة - في - العالم، توجد دائمًا ومن حيث جوهرها، بوصفها وجود - مع الآخرين، فإن تأرخها هو تأرخ يتركب كمصير مشترك. ونعني بهذا اللفظ تأرخ الجماعة، تأرخ الشعب. والمصير - المشترك ليس حاصل جمع المصائر المفردة، مثلما أن الوجود - معاً لا يمكن أن يفهم على أنه مجرد حاصل جميع الأفراد. إن في الوجود - معاً في نفس العالم - وفي التصميم على إمكانيات معينة - تتحدد المصائر على نحو مستبق. وفقط في الاتصال وفي الكفاح، تتحرر قوة المصير المشترك. والمصير المشترك بين الآنية وبين جيلها[1] (Generation) ومع جيلها - يعبر عن التأريخ المليء الصادق للآنية.

والمصير، بوصفه افراط قوة عاجز وشجاع للاسقاط الذاتي الصامت القلق في الوجود - في - الخطيئة - يتطلب، كشرط انطولوجي لامكانه - تركيب وجود الهم، أعني الزمانية. ولكن إذا تتضافر - في وجود موجود ما - الموت، والشعور، والحرية، والتناهي، تضافراً أصلياً كما تتضافر في الهم، فإن هذا الموجود يمكن أن يوجد في حال المصير، أعني أنه يكون تاريخياً على أساس وجوده.

وفقط الموجود الذي يكون في وجوده جائياً (مستقبلاً)، حتى انه وقد تحرر من موته الخاص، يمكنه وقد تكسر فيه أن يدع نفسه يغوص في الناس الخاصين به، أي فقط الموجود، الذي بوصفه مستقبلاً (جائياً) يكون أصلاً وجوداً قد كان، يمكنه - ناقلاً إلى ذاته الامكان الموروث - أن يتخذ كونه ملقى الخاص به، ويكون، في اللحظة، من أجل «زمان». وفقط الزمانية الصحيحة، التي هي في الوقت نفسه متناهية، تجعل من الممكن وجود مصير، أي تاريخية صحيحة.

وليس من الضروري أن يعرف التصميم صراحة أصل الامكانيات التي يسقط نفسه عليها.. بل على العكس، في زمانية الآنية، وفيها وحدها، توضع

---

(١) راجع عن فكرة «الجيل»: فلهلم دلتاي: «في دراسة تاريخ علوم الانسان، والمجتمع والدولة» (١٨٧٥) مجموع مؤلفاته جـ ٥ (سنة ١٩٢٤) ص ٣٦-٤١.

إمكانية الأخذ الصريح، ابتداء من فهم الآنية المنقولة، لقوة الوجود التي فيها يسقط التصميم نفسه. والتصميم، برجوعه إلى ذاته ونقله لذاته، يصير حينئذ تكرار لامكانية وجود منقول. والتكرار، هو النقل الصريح، أعني العودة إلى إمكانيات الآنية التي هي وجود قد كان.' والتكرار الصحيح لامكانية وجود قد كان (كون الآنية تختار أبطالها) يتأسس وجودياً في التصميم المستبق، والواقع أنه فيه يختار أولياً هذا الاختيار الذي يحرر من أجل الكفاح التالي ومن أجل الاخلاص لما ينبغي تكراره. والانتقال الذاتي المتكرر لامكانية قد كانت موجودة لا يفتح الآنية الموجودة قبلاً إلى مجرد استعادة للماضي، ولا يقوم في مجرد ربط للحاضر مع «ما كان من قبل» والتكرار، وهو ينبثق من اسقاط ذاتي حاسم، لا ينخدع بالماضي، ليتركه يعود كما كان واقعاً من قبل. بل التكرار هو .بالاحرى جواب عن إمكان وجود ما قد كان. والواجب عن الامكان في التصميم، من حيث انه مركز في اللحظة الحاضرة، هو أيضاً فسخ لما هو في اللحظة الحاضرة بسبيل التحول إلى ماض . والتكرار لا يترك نفسه للماضي، ولا ينحو نحو التقدم، فكلاهما بالنسبة - إلى الوجود الحقيقي، في اللحظة - سيان.

وتعريفنا للتكرار هو أنه حال التصميم الناقل لنفسه، والذي بواسطته توجد الآنية صراحة بوصفها مصيراً. لكن إذا كان المصير يكون التاريخية الأصلية للآنية، فإن مركز نقل التاريخ لا يوجد في الماضي، ولا في الحاضر وفي ارتباطه بالماضي، بل يوجد في التأرخ الصحيح للوجود من حيث هو ينبثق من مستقبل الآنية. والتاريخ، بوصفه حالاً لوجود الآنية، يلقي بعمق جذوره في المستقبل الذي هو الموت حقاً، كامكان مميز للآنية، مع بند الوجود المستبق نحو كونه الملقي الفعلي، مانحاً بذلك الوجود الذي قد كان طابعه الأول في حضن التاريخ. والوجود - للموت الصحيح، أعني تناهي الزمانية، هو الأساس المحجوب لتاريخية الآنية. والآنية لا تصير تاريخية في التكرار بل على العكس، لأنها من حيث هي زمانية هي تاريخية، ويمكنها بتكرار نفسها أن تعتنق ذاتها في تاريخها. لكن لا حاجة لعلم التاريخ من أجل هذا كله.

ونسمي «مصيراً»: الانتقال الذاتي المستبق والمصمم للناس في اللحظة. وهنا يجد المصير المشترك أساسه، أعني تأرخ الآنية في الوجد - مع الآخرين. والمصير المشترك، الحامل للمصير الفردي، يمكن في التكرار أن ينكشف في ارتباطه مع التراث المتلقى. والتكرار يكشف للآنية عن تاريخها الخاص. والتأرخ نفسه، والانفتاح الخاص به، أو بالاخرى اكتساب هذا الأخير - يتأسسان وجودياً في كون وجود الآنية،من حيث هو زماني، هو مفتوح تخارجياً.

والتاريخية الصحيحة للآنية هي ما حددناها أنها تاريخية التأرخ في التصميم المستبق. وإذا تحركنا من ظواهر التأرخ والتكرار، المفروزة في المستقبل، فإننا نستطيع أن نوضح لماذا تأرخ التاريخ الصحيح مركز ثقله هو في الوجود الذي قد كان. لكن صارت الآن أكثر غموضاً الحالة التي فيها هذا التأرخ يمكنه - بوصفه مصيراً - أن يفسح المجال للاستمرار الكلي للآنية من الميلاد حتى الموت. أي صغر يمكن أن يصدر عن العودة إلى التصميم وهل فعل التصميم هو فقط عنصر في سلسلة التجارب الحية؟ وهل اتصال (استمرار) التأرخ الصحيح يمكن أن يقوم في تسلسل متواصل لتصميمات مفردة؟ وعلى أي شيء يتوقف كون مشكلة «تركيب» اتصال (استمرار) الحياة لا تجد جواباً شافياً عنها؟ وهل - في نهاية التحليل - البحث، اندفاعاً، يندرج في البحث عن الجواب قبل تأسيس المشكلة في مشروعيتها؟ في أثناء التحليلات الوجودية، لم يظهر شيء أوضح من كون انطولوجيا الآنية تنحو نحو التكيف مع الفهم العادي للوجود ولا بد من مهارة منهجية كبيرة لتقرير مصدر المشكلة، الواضحة في الظاهر، مشكلة تركيب «اتصال» الآنية، ولتعيين الأفق الانطولوجي الذي توضع فيه.

فإذا كانت التاريخية مكونة لوجود الآنية فكذلك الموجود غير الصحيح يجب أن يكون تاريخياً. وإذا كانت التاريخية الزائفة للآنية هي التي تعين اتجاه مشكلة «اتصال الحياة» أو لو كانت وضعتها على نحو من شأنه أن تجعل من المستحيل الوصول إلى التاريخية الصحيحة وإلى استمرارها (اتصالها) الخاص بها؟ على كل حال ومهما تكن الأمور، فإنه إذا كان عرض المشكلة الانطولوجية

للتاريخ يود أن يكون كاملًا، فليس من الممكن إغفال معالجة مسألة التاريخية الزائفة للآنية. »[1].

وعلى غرار ما فعلنا بالنسبة إلى الفصل السابق، نقول في ايضاح هذا الفصل:

١ - إن الآنية يلقى بها في العالم. وبهذه المثابة فإنها تتوقف على «عالم»، وتوجد مع الآخرين.

٢ - وغالباً ما تضيع وسط هذا العالم الحافل بالأحياء والادوات.

٣ - ولكنها تفهم امكانياتها الوجودية ابتداء من التفسير الشائع بين الناس للآنية.

٤ - ومهما كانت هذه الامكانيات غامضة مشتركة المعاني، تحتمل تأويلات متضاربة، فإنها مع ذلك معروفة على نحو ما. وليس في وسع الفهم الوجودي الصحيح الافلات التام من هذه الامكانيات المنقولة التي تكون تراثاً يتناقله الخلف عن السلف. وابتداء من هذا التراث توجد الآنية وتصمم التصميمات المتعلقة بامكانياتها في الوجود.

٥ - بيد أن الآنية تسعى لاصالتها، فتقوم بالتصميم الذي يفتح أمامها إمكانياتها الحقيقية وإن كان ذلك ابتداء وانطلاقاً من التراث المأثور المنقول إليها من السلف. وفي هذه العملية يحدث انتقال للامكانيات المتقبلة من السلف. لكن بقدر ما تكون الآنية مصممة تصميمًا صادقاً وبقدر ما تفهم نفسها على انها تصميم مسبق للموت - بقدر ما تكون قادرة على الافلات من نزوات الصدفة.

---

(١) هيدجر: «الوجود والزمان» بند ٧٤، ص ٣٨٢-٣٨٧. ط ١١، توبنجن، ١٩٧٢.

٦ - واستباق الموت، الذي فيه ينكشف تناهي الآنية،هو الذي يمكن من استبعاد اتخاذ إمكانيات الوجود بطريقة عشوائية اتفاقية. إن التصميم المستبق يجمع الآنية ويستنقذها من التشتت في التنوع اللامتناهي للامكانيات المنقولة عن التراث، وتحصرها في أفق محدود من الامكانيات الموافقة .لوجودها الخاص.

٧ - وبهذه الطريقة تعود الآنية إلى البساطة النسبية لمصيرها. والمقصود بالمصير (Schiksal) هو المجيء (Geschehen) الاصيل للآنية في التصميم الصحيح الذي وقعا لم تنتقل الآنية في إمكان موروث ولكنه مع ذلك مختار.

٨ - وعن هذا السبيل فإن الآنية - وقد استبقت الموت وخضعت لسلطانه وصارت حرة تجاهه تكتسب القوة الزائدة (Uebermacht) لحدتها المتناهية في اختيار الاختيار ويمكن بهذا - وقد اعتنقت عجز الموجود المسلم للوجود الملقى - أن تصير ذا رؤية واضحة للموقف الذي توجد فيه، .رؤية لتقلبات الأحوال السعيدة والشقية على السواء التي يمكن أن تصيبها، وهي ليست الامكانيات المتضمنة - في التراث المناسب أو غير المناسب للمصير الخاص بالآنية.

٩ - والآنية، بوصفها وجوداً - في - العالم، هي وجود - مع الآخرين، ومجيئها هو مجيء مع - (Mitgeschehen) . والآنية والغير لهما عالم مشترك، ولهذا فإن مجيء الآنية يتميز جوهرياً بالـ «مع». ومن هذه الجهة يسمى المصير المشترك (Geschichk). فالمصير المشترك هو المجيء المشترك، مجيء الشعب، والمصير المشترك ليس حاصل جمع المصائر الفردية كما أن «الوجود - مع» (Miteinandersein) ليس هو مجموع كثرة من الأشخاص. والمشاركة والكفاح يطلقان قوة المصير المشترك. فالمجيء الصحيح المليء للآنية هو إذن مصير (Schiksal) ومصير مشترك (Geschick)، هو مجيء في ومع جيلها.

١٠- والمصير الذي به تكون الآنية متأهبة لمواجهة المضاهات، هو القوة الزائدة العاجزة للاسقاط الذاتي الحر نحو الموجود الخاطئ. الخاص بالنداء الصامت للشعور وفي الاستعداد للقلق. وبهذه المثابة فإن للمصير تـركيب وجود الهم ويتأسس في الزمانية. والزمانية، بوصفها تكراراً، تجعل من الممكن انتقال الامكان الوجود المتلقى في التراث والمختار في المصير. ولا يتأتى مثل هذا الانتقـال إلا لأن ماضي الآنيـة، بواسـطة التكـرار، هـو مـاض متكـدس (Gewesenheit) فالتكرار هو الانتقال الصريح، أعني عودة امكانيات الآنية التي لا توجد بعد أن كانت موجودة. فإذا وجدت الآنية على هذا النحو فإنها تتأرخ. والتكرار الصحيح لامكان وجود منقول في الماضي المتكدس يتأسس وجودياً على التصميم المستبق الذي يختار الاختيار ويطلق سراح الاخلاص لما هو قابل للتكرار.

والتكرار يهب التصميم طابع الانتقال. وهذا الانتقال يمكن الآنية من الوجود صراحة على هيئة مصير. فإذا كانت التاريخية الاصلية للآنية تقوم في المصير، فإن ثقل التاريخ لا يقول في الماضي، ولا في الحاضر مع ارتباطه بالماضي، ولا في المجيء الصحيح للآنية الذي ينبثق من المستقبل.

١١- وتاريخية الآنية لا تقول أولاً على التكرار، بل تقوم في الزمانية المتخارجة التي فيها يقوم المستقبل بدور أساسي، بمعنى أنه يجعل التكرار ممكناً.

١٢- والآنية لا تتوجه إلى الماضي لاستعادته، أو لوضعه في علاقات أفسح وأكثر تفصيلاً، ابتغاء تمهيد الأرض للفعل المطلوب انجازه، وإنما تتوجه الآنية إلى الماضي من أجل تحريره وبالتالي تحرير نفسها. ونعني بتحرير الماضي استخـراج الممكن المحجوب فيـه. ذلك أن المـاضي الذي خلفنـاه وراءنا لم يتحقق أبداً كله، بل هو أيضاً جاء مستقبلاً، لأن كل لحظة.. تنطوي في داخلها على امكانيات لم تتحقق كلها أبداً، ولا يمكن استنفادها أبداً. ولهذا فإن الآنية لا تتحرر إلا بتحرير الماضي. إن الآنية من طبعها أنها لا تستطيع

أن تتحرر إلا في الزمان وفي التاريخ، وذلك ابتداء من امكانيات موروثة. وهذا التحرر الذاتي في الزمان وفي التاريخ هو التكرار الصحيح للذات.

٣ - المرحلة الثالثة:

ما بعد ظهور «الوجود والزمان»

وكما قلنا لم يصدر هيدجر الجزء الثاني من كتاب «الوجود والزمان» الذي صدر الجزء الأول منه سنة ١٩٢٧، وتوفي دون أن يصدره، رغم أنه عاش بعد ذلك قرابة خمسين عاماً (١٩٢٧ - ١٩٧٦). وقد ذهب الباحثون في تفسير ذلك مذاهب شتى، فزعم البعض أن «المحاولة التي قام بها هيدجر لانجاز مذهب في الوجود خاص بالميتافيزيقيا، بواسطة انطولوجيا أساسية، قد أخفقت. إن هيدجر في القسم الثاني (من كتابه هذا) كان يود أن يدرك زمانية الآنية في وحدة تخارجاتها (المستقبل، الماضي، الحاضر) كيما يستطيع بذلك تفسير زمانية الآنية بوصفها زمانية فهم الوجود. لكنه لم يستطع اتمام هذه المحاولة» [(١)] - والتمس البعض الآخر في رسائله الصغرى ابتداء من «ماهية الحقيقة» (سنة ١٩٤٣) بعض معالم الطريق لاكمال المحاولة.

والحق أنه لا بد من الانتظار حتى المحاضرة التي القاها في ٣١ يناير سنة ١٩٦٢ في قاعة محاضرات جامعة فرايبورج في بريسجاو، ونشرت عند الناشر ماكس نيماير في توبنجن سنة ١٩٦٩ - كيما نجد هيدجر يستأنف الحديث عن الزمان وعلاقته بالوجود. ولكن العلاقة ليست متصلة بين نهاية «الوجود والزمان» وهذه المحاضرة بحيث تعد استمراراً له أو بديلاً عن القسم الثاني الموعود.

يبدأ هيدجر هذه المحاضرة بأن يتساءل: ما الداعي إلى ذكر الزمان مقروناً بالوجود؟

ويجيب قائلاً انه منذ بزغ الفكر الأوروبي الغربي وحتى يوم الناس هذا

---

(١) Otto poggaler: La penseę de Heidegger, p. 86. Tr. fr. Paris 1967.

فإن الوجود معناه الحضور (Anwesen). وفي هذه الكلمة (Anwesen)($\pi\alpha\rho o v_{!}\sigma\iota\chi$)باليوناني، يتحدث الحاضر. والحاضر في التصور الهادي، يؤلف مع الماضي والمستقبل ما يميز الزمان. فالوجود، من حيث هو تقدم - للوجود، يتعين بالزمان. ويكفي هذا يثير في الفكر اضطراباً لن يهدأ بعد. وهذا الاضطراب يتزايد إذا ما أخذنا في التفكير وفي إعادة التفكير في هذه المسألة، إلا وهي: كيف وبأي مقدار يتم تعين الموجود بالزمان؟

لكن كل محاولة لفهم العلاقة بين الزمان والوجود، بمعونة الامتثالات الشائعة والتقريبية للزمان وللوجود، لن تلبث أن تلتاث في عقدةمن العلاقات.

إننا نذكر الزمان حين نقول: لكل شيء زمانه (أوانه) الخاص به. ومعنى هذا: أن كل موجود يولد ويذهب في الوقت المناسب، ويبقى زمناً ما هو المدة المقدرة له. إذن لكل شيء زمانه الخاص به.

لكن هل الوجود شيء؟ هل هو شيء له زمانه الخاص به، مثل أي شيء آخر؟ وقبل هذا كله، هل الوجود كائن، لو كان كائناً، لكان موجوداً، ولصادفناه من بين الموجودات بوصفه واحداً منها. هذه القاعة كائنة.. والقاعة كائن فيها نور. والقاعة المضاءة هي موجودة. لكن في كل هذه القاعة، أين نجد الـ «يكون»؟لن نجد«أن يكون» في أي مكان من هذه القاعة. إن لكل شيء زمانه، لكن الوجود ليس شيئاً، ولهذا فإنه ليس في الزمان. ومع ذلك فالوجود يبقى، بوصفه حركة اقتراب من الوجود، أعني بوصفه حاضراً، متعيناً بالزمان، وبما يرتبط بالزمان.

وما هو في الزمان، ويتعين هكذا بالزمان، ينعت بأنه: زماني. فإذا مات انسان وغادر هذه الدنيا، فإننا نقول عنه: انه ارتحل عما هو زماني. والزماني هو العارض، العابر، الفاني، المار في مجرى الزمان. ولغتنا تعبر عن ذلك بدقة فتقول: ما يهلك مع الزمن، لأن الزمان نفسه يمضي ويعبر. ولكن الزمان العابر دائماً يبقى مع ذلك بوصفه زماناً . و«أن يبقى» معناه: «ألا يزول»، أي انه تقدم في الوجود، أي حركة اقتراب هي دخول في الحضور وهكذا فإن الزمان

متعين بوجود. كيف إذن يمكن الوجود أن يستمر بتعين بالزمان؟ إن في استمرار الزمان العابر يتحدث الوجود وينطق. ومع ذلك فإننا لا نجد الزمان شيئاً موجوداً كسائر الأشياء الموجودة.

إن الوجود ليس شيئاً، وتبعاً لذلك فإنه ليس زمانياً، وبرغم ذلك فإنه بوصفه وجوداً – في حضور، فإنه يتعين بواسطة الزمان.

إن الزمان ليس شيئاً، وتبعاً لذلك فليس بموجود من الموجودات، لكنه في مضيه يبقى مستمراً، دون أن يكون هو نفسه زمانياً مثل الموجود الذي في الزمان.

الوجود والزمان يحدد كلاهما الآخر على التبادل، لكن بحيث لا ينعت الوجود بأنه زماني، ولا ينعت الزمان بأنه موجود.

فإذا تأملنا في هذه القضايا شعرنا كأننا نضل بين متناقضات.

ولقد وجدت الفلسفة مهرباً من هذا، وذلك بترك المتناقضات على حالها، بل وبشحذها ومحاولة جمع المتناقضين في وحدة أوسع. وهذا المسلك يسمى: الديالكتيك، وحتى لو قلنا ان الأقوال المتناقضة عن الوجود والزمان تجمع في وحدة أو يمكن ردها إلى اتفاق في وحدة تتجاوزها، فهذا أيضاً مهرب، أعني طريقاً يتجنب أو يتهرب من الامور المطلوب البحث فيها.

فماذا نفعل إذن؟

علينا أن نتأمل بهدوء وتأن في هذه المسألة. ولنتساءل أولاً: هل من المسموح لنا أن نقول عن الوجود وعن الزمان انهما «شيئان» موضوعان موضع التساؤل؟ لا يصح هذا، لأن كلمة شيء تعني: الموجود. ولكن:

الموجود – سؤال، وليس موجوداً.

والزمان– سؤال، وليس زمانياً.

وعن الموجود نحن نقول: انه يكون. فإذا وجهنا نظرنا إلى مسألة «الوجود» ومسألة «الزمان» فإننا نبقى حذرين فلا نقول: الوجود يكون،

الزمان يكون، بل نقول: يكون وجود (ثم وجود، ها هنا وجود)، يكون زمان (ثم زمان، هاهنا زمان). لكننا بهذا لم نفعل غير أن عكسنا الصيغة أو عدلنا فيها: فبدلاً من: «يكون» – نقول: «ثم، ها هنا» (es gibt).

وعلينا الآن أن ننظر في «الهاهنا» (es gibt) ومن أجل هذ ستتأمل أولاً في أثر الوجود حتى نتأمله في أخص خصائصه.

ثم نتأمل بعد ذلك في أثر الزمان، حتى نتأمله في أخص خصائصه.

إن الوجود هو حضور. فإذا ألقينا نظرنا على الموجود الذي يتقدم في الحضور، فإن الوجود على أنه «انتشار في الحضور». والانتشار معناه الانبساط في الحضور، أي الانفتاح. ومعنى ذلك الانطلاق والتحرر خارج الانزواء. فالوجود هو إذن تحرر في الانتشار في الحضور.

فمن أين لنا الحق في نعت الوجود بأنه حضور؟ لكننا جئنا متأخرين بعد أن انتشر الوجود في الحضور. ولهذا فإننا ملزمون بنعت الوجود بأنه حضور. وهذا النعت يستمد قوته الملزمة من تفتح الوجود بوصفه قابلاً للتعبير عنه والتفكير فيه. فمنذ بداية الفكر الغربي عند اليونان، فإن كل قول عن «الوجود» وعما «يكون» يبقى في ذاكرة تعيين للوجود يرتبط به الفكر، هو تعيين الوجود بأنه حضور (Anwesen) (παρουσία) وهذا ينطبق أيضاً على الفكر الذي يقود التكنيك والصناعة الحديثين، وإن كان ذلك بمعنى ما فقط. فبعد أن بسط التكنيك الحديث سلطانه على الأرض، فإنه ليس فقط الأقمار الصناعية هي التي تدور حول الأرض، بل الوجود بوصفه حضوراً يتكلم أيضاً باستجوابه لكل سكان الأرض.

لكن الوجود بوصفه حضوراً نحن لا نتقبله فقط في الفكر الذي يحتفظ بذكرى حضور الكائن المتحرر من الانزواء، مما كان صنيع اليونان. وإنما نحن نتقبل حضور الوجود في كل تأمل بسيط متحرر من الأحكام السابقة، إذا كان يتعلق بالموجود – الميسور لنا. والوجود – الذي – في متناول ايدينا هو حال للحضور، أي للانتشار – في – حضور – الموجود. واتساع مدى هذا الانتشار في – حضور الموجود يتجلى لنا بالشكل الملح جداً حين نتأمل أيضاً في

الغياب، لأن الغياب هو الآخر يتعين بانتشار - في - الحضور مرفوعاً أحياناً إلى أعلى درجة وقوة.

لكن الفكر الغربي في بدايته اقتصر على التفكير في الوجود، دون التفكير في «ها هنا» (es gibt).

وتاريخ الوجود يعني مصير الوجود. وفي هذا المصير، أو المصائر يتجلى التوقف، الذي هو العصر. ومن هنا قيل: مصير الوجود. وليس المقصود هنا بـ «العصر» فترة من الزمان في مجرى ما يحدث، بل اللمحة الأساسية في المصير، أعني: التوقف في كل مرة، والتماسك من أجل إدراك الاعطاء، أي من أجل الوجود - في النظرة الموجهة نحو أساس الموجود.

ولكي ندفع إلى الأمام البحث في مصير الوجود علينا أن نفكر بعمق فيما قلناه عن تحطم المذهب الانطولوجي في وجود الموجود.

إن أفلاطون يصور الوجود على أنه الصورة (Idea) والمشاركات في «الصور» وأرسطو يقول ان الوجود هو الفعل (لترجيا)(ἐνέργεια)، وكنت يقول انه الوضع (Positio)، وهيجل يقول انه التصور المطلق، ونيتشه يقول انه إرادة القوة. وهذه الآراء ليست وليدة المصادفة، بل هي أقوال للوجود، تجيب نداء يتكلم في القلب الساكن في المصير، وفي «هاهنا وجود». وفي كل مرة ينحبس الوجود في المصير الذي يفلت منه، فإنه يتحرر من الانزواء، في الفكر بما فيه من امتلاء عصري للتغيير. والفكر يظل مرتبطاً بمنقول عصور مصير الوجود.

فإذا تأملنا الآن في الزمان ابتداء من الحاضر، فإننا نفهم «الحاضر» على أنه، هو الآن، في مقابل الآن الماضي الذي لم يعد بعد، والآن المستقبل الذي لم يأت بعد، لكن «الحاضر» يعني أيضاً أن يكون - حاضراً، أن ينتشر في الحضور (παρουσία) (Anwesenheit) لكننالم نعتد النظر في الزمان من حيث ان الحضور - يفهم بمعنى الماهية (οὐσία) وأرسطو يقول ان ما يكون في الزمان ويتقدم وهو ينتشر هو الآن الحاضر في كل مرة. والماضي والمستقبل

أمران لا - موجودان، لكن لا بمعنى العدم المحض، بل بمعنى شيء يتقدم وهو ينتشر، لكن ينقصه شيء، وهذا النقص هو ما يعبر عنه بقولنا: «لم يعد بعد»، و «لم يأت بعد»، وكلاهما يحيك إلى الآن الحاضر. وفي هذه النظرة يبدو الزمان تسلسلاً (أو تتابعاً) من الآنات الحاضرة لا يكاد يذكر واحد منها حتى يختفي في الآن السابق، ويطرده الآن اللاحق وكنت (Kant) يقول عن الزمان متمثلاً على هذا النحو. انه «ليس له غير بعد واحد» (نقد العقل المحض ط ١ ص ٣١، ط ٢ ص ٤٧). وهذا هو الزمان مفهوماً على أنه الضربة تلو الضربة في تلاوة الآنات الحاضرة التي نتصورها حين نقيس الزمان ونعده، وذلك حين ننظر في الساعة أو الكرونوميتر ونرى موضع العقارب، ونقول: «الآن الساعة هي العشرون وخمسون دقيقة». بيد أننا لا نشاهد الزمان في وجه الساعة، ولا في حركة العقارب، ولا في الكرونومترات التكنيكية الحديثة. بل هناك ما هو أكثر من هذا: انه كلما صارت الكرونومترات أكثر دقة، قل تفكيرنا في حقيقة الزمان.

فأين الزمان؟ هل هو موجود؟ وهل هو في مكان ما؟

من الواضح ان الزمان ليس غير موجود. ومن هذا احطتنا فقلنا: هاهنا زمان. ذلك أن الزمان هو الحضور. فما هوَ الحضور (παρουσία).

إن الحضور هو المقام المستمر، الذي بمجيئه يهم الانسان، وهو سكون يتقدم إليه. والانسان يبقى دائماً ذلك الذي ينظر إلى مجيء من يدخل في الحضور، دون أن يتنبه إلى تقدم الوجود.

وفي نفس الوقت يتجلى الغياب وكأنه يعنينا أولاً لأن كثيراً من الأشياء لا تنتشر أمامنا كما نعرفها أي بمعنى إنتشار الحضور. فما مضى وعبر لا يزال مثل شيء كف عن الوجود خارج الآنا الحاضر. بل الوجود - الذي قد - كان (بوصفه وجود الماضي) ينتشر في ملاقاتنا وإن كان ذلك على طريقته الخاصة.

لكن الغياب يأتي إليها أيضاً بمعنى «ما ليس - حاضراً - بعد»، أي

بمعنى مجيء - المستقبل - إلينا. وهذه العبارة: «مجيء المستقبل الينا» صارت عبارة شائعة، إذ نسمع الناس يقولون «لقد بدأ المستقبل بالفعل»، وهو تعبير غير دقيق، لأن المستقبل لا يبدأ ابداً.

غير أن الزمان ليس في ذاته زمانياً، وليس شيئاً موجوداً. ولهذا لا يجوز لنا أن نقول ان المستقبل والماضي والحاضر معطاة «في نفس الزمان». ومع ذلك فإنها تنتسب جميعاً إلى مجموع واحد.

* * *

أما قولنا: «مسافة من الزمان» فهو في الاستعمال العادي نتيجة قياس للزمان. وبهذا القياس يتصور الزمان على أنه حظ، وهو الزمان، الأحادي البعد، ويقاس بالأعداد. وبهذا المتصور الزماني على غرار المكان.

ولكن قبل كل حساب للزمان وفي استقلال عنه، فإن خاصية المسافة الحرة للزمان تقوم في تقديم المستقبل والماضي والحاضر بعضها لبعض للتلامس فيما بينها . وهذا التقديم للتلامس [١] (Porrection) هو البعد الرابع للزمان الحقيقي. إن الزمان الحقيقي ذو أربعة أبعاد: المستقبل، الماضي، الحاضر، التلامس بينها. وهذا التلامس هو الذي يفتح الأبعاد الثلاثة الاخرى بعضها على بعض.

* * *

ولا زمان بدون الانسان. ولكن ما معنى «بدون»؟ هل الانسان هو معطي الزمان، أو مستلم الزمان؟ وإن كان الأخير، فكيف يتسلمه؟

الواقع ان الزمان ليس من صنع الانسان، كما ان الانسان ليس من صنع الزمان فليس ها هنا صناعة، بل يوجد فقد اعطاء ، بمعنى تقديم للمس (Porrection).

وهنا يأخذ هيدجر في تحليل معنى «الحادث» (Ereignis)، فيتساءل أولاً: ما الحادث؟ وما وجود الحادث؟

---

(١) تعبير مستعار من الطقوس الدينية حين يقدم الكاهن قربانا إلى الجمهور للمسه.

علينا أولاً أن نستبعد المعنى الشائع للحادث وهو أنه «ما يحدث»، «ما يجري» «ما يتبع» وعلينا أن نفهم الحادث بمعنى: المجيء إلى الذات - ذلك لأنّ الانسان منخرط في الحادث. ومن هنا لا يمكن أن ننظر إلى الحادث على أنه أمامنا، ولا في مواجهتنا، ولا على أنه ما يشمل كل شيء. إن الحادث يقتنى، إنه اقتناء يقتنى. وبالجملة: الحادث هو ما يستدعي أن يكون امتلاكاً، هو ما يدع المجيء إلى الذات. وعلى حد تعبير هيدجر الغريب: الحادث يستحدث (das Ereignis ereignet).

وهيدجر ها هنا - على عادته دائمًا - يستغل التقارب اللفظي في الالمانية بين (Ereignis) الحادث وبين الفعل (Ereignen) (= يكتسب، يقتنى).

فما يقتنى من الحادث؟ الانتساب بين الوجود والانسان.

* * *

وخلال هذا يستطرد هيدجر إلى تحليل وجود دقيق لمعنى: (es gibt) التي يقابلها في الفرنسية (il y a)، وفي الانجليزية (There is) وفي الايطالية وفي العربية - خصوصاً في مؤلفات ابن رشد[1] -: ها هنا.

فيبين أن هذا التعبير لا يقتصر على التعبير عن مجرد الوجود: فمثلاً إذا قلنا في هذا الحوض سمك، فما نؤكده هنا ليس مجرد «وجود» السمك، بل هنا أيضاً طريقة لتمييز هذا الحوض عن غيره من الأحواض: انه حوض فيه سمك، أي يمكن أن نستخرج منه سمكاً نأكله. وفي هذا تبدو علاقة واضحة بالانسان. وهذا يبدو بوضوح في بعض قصائد جورج تراكل (G. Trakl) وذلك حين يقول في مستهل قصيدته التي بعنوان: مزمور:

«هاهنا، (es gibt) نور أطفأته الرياح.
ها هنا نزل على العشب، يغادره رجل سكران بعد الظهر

(١) راجع ملاحظات نلينو في هذا الصدد، في كتابنا: «التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية» ص ٢٩٤ - ٢٩٦. القاهرة، ط ٣، سنة ١٩٦٥.

ها هنا كرمة، محترقة مسوادة، وأكواخ مملوءة بالعناكب
ها هنا حجرة بيضوها باللبن»
كذلك يقول في قصيدة أخرى عنوانها: «من الأعماق»
«ها هنا حقل [1] جذامات فيه يسقط مطر أسود
«هاهنا شجرة سمراء بقيت وحيدة
«ها هنا رياح تهب صافرة حول اكواخ خاوية. .
ها هنا نور ينطفى في فمي».

ونرجو أن يستريح القارئ، في واحة هذا الشعر الجميل، من وعثاء السفرة الشاقة في تصورات هيدجر للزمان!

---

(١) الجذامة: ما يبقى من الزرع بعد حصده.

كارل يسپرز

كارل يسبرز من بين الفلاسفة الوجوديين المعاصرين أغزرهم إنتاجاً وأوضحهم تفكيراً وأوسعهم اهتماماً وأقربهم إلى التفكير الانساني العام. ليس فيه غموض هيدجر، ولا جفاف لغته ولا ضراوة اصطلاحاته، وليس فيه عبث سارتر ولا دعاواه الفجّة، وليس فيه أخيراً تخلخل التحليل وتهلهل التفكير اللذان يميزان جبريل مارسل. وهو قبل هؤلاء جميعاً أشدهم تأثراً بأبي الوجودية كيركجور: عني به منذ بداية اتجاهه الفلسفي الخالص، وأخلص له، وإن كان لم يطرق الموضوعات التي طرقها وبالطريقة التي لجأ إليها.

ولد كارل يسپرز (Karl Jaspers) في الثالث والعشرين من فبراير سنة ١٨٨٣ بمدينة أولدنبرج في ألمانيا، وأمضى طفولة هادئة، مقيماً معظم الوقت في الريف أو على رشواطئ بحر الشمال. ورباه أبواه على حب الحق والاخلاص في العمل، دون الارتباط بمراسم دينية فيما عدا قليلاً من الطقوس البروتستنية. ثم درس في مدارس أولدنبرج، وفي سنة ١٩٠١ دخل الجامعة.

ولم يكن طريقه المعتاد الذي يسلكه أساتذة الفلسفة فلم يتخصص في الفلسفة في الجامعة، بل في الطب، لأنه بدا له أن الفلسفة كالشعر لا يمكن أن تكون دراسة للتخصص يصبح المرء بعدها فيلسوفاً. بيد أنه كان في عهد الطب مشغولاً بالمسائل الفلسفية وتبدت له الفلسفة رسالة الانسان العليا، بل الوحيدة في الوجود. لقد كان يرهب جلال الفلسفة فمنحته هذه الرهبة وهذا الاجلال من اتخاذها حرفة في الحياة. ورأى أن مهنته الحقيقية يجب أن تتعلق بالحياة العملية. فقرر بادئ الأمر أن يدرس القانون، ليكون محامياً، وفي

الوقت نفسه كان يحضر محاضرات الفلسفة غير أن هذه المحاضرات في الفلسفة خيبت رجاءه، لأنها لم تعطه شيئاً مما رجاه من الفلسفة: فلم يجد فيها تجارب أساسية تتعلق بالحقيقة الواقعية، ولا دليلاً هادياً إلى الحياة الباطنة والتربية الذاتية؛ بل كل ما قدمته له كان خليطاً من الآراء الجدلية زعمت مع ذلك أن لها قيمة عملية. كذلك لم ترضه دراسة القانون، لأنه لم يكن يعرف الحياة التي يمكن أن تفيد فيها؛ ولم ير فيها غير طريقة شاذة غريبة للجدل والمراء والسفسطة بواسطة افتراضات جوفاء لا تثير الاهتمام. لقد كان يبحث عن نظرة في الواقع، ولم يجد في دراسة القانون ولا في محاضرات الفلسفة التي تلقاها آنذاك ما يعينه على إيجاد هذه النظرة في الوجود وفي الحياة.

واستبد به الضيق فراح يعزي نفسه بالاهتمام بالفن والشعر، وزار روما سنة ١٩٠٢ حتى يتملى بجمال المدينة الخالدة وينعم بروائعها الفنية فعاد من هذه الرحلة مليئاً بنبيل الانفعالات. ثم انتهت هذه الحياة الدراسية المضطربة بنهاية الفصل الدراسي الثالث في الجامعة، إذ قرر نهائياً التخصص في الطب. لقد أحس بالحاجة إلى معرفة الانسان معرفة تقوم على الوقائع. وعكف على العلوم الطبية والطبيعية المرتبطة بالطب، وأصبح وقته موزعاً بين المعمل والمستشفى. وكان هدفه أن يصبح طبيباً، ولعله كان يطمح ببصره إلى أن يكون أستاذاً في كلية الطب، أستاذاً لعلم النفس والأمراض العقلية. وفعلاً بدأ منذ سنة ١٩٠٩ ينشر أبحاثاً في الأمراض النفسية، وفي سنة ١٩١٣ حصل على دكتوراه التأهيل لتدريس علم النفس.

ولم يكن يسبرز يهتم بالسياسة ولا الأحوال الاجتماعية، بل كان يكرس كل تفكيره لأعمال الروح، أعني للبحث العلمي الخالص في ميدان العلوم النفسية والأمراض العقلية. إلى أن جاءت الحرب العالمية الأولى سنة ١٩١٤ فشعر شعوراً عنيفاً بما للمشكلات السياسية والتاريخية والاجتماعية من أهمية بالغة التأثير في حياة الانسان. هنالك أحس بأهمية الفلسفة وكان عمله في التدريس في الجامعة مقصوراً على علم النفس، لكن تبين له شيئاً فشيئاً أن دراسته للنفس إنما هي تحضير للخطوط العامة لايضاح الوجود. لأنه لم يفهم

من علم النفس مجرد الدراسة التجريبية لوقائع الحياة النفسية وقوانينها، بل في المقام الاول دراسة إمكانيات النفس ابتغاء معرفة ماالانسان، وماذا يستطيع أن يكون، وماذا يستطيع أن يفعل.

وحصل يسبرز في ١٩٢١ على كرسي الأستاذية في الفلسفة، ولكن اتجاهه ظل برغم ذلك كما كان من قبل، واستمر كذلك حيناً إلى أن تبين له بكل يقين أنه ليس ثم في الجامعة فلسفة حقيقية، فأحس بضرورة البحث فيما هي الفلسفة الحقة وكيف يجب أن تكون. ومن هذا التاريخ - وقد شارف الأربعين - كرس نفسه نهائياً للفلسفة فجعل منها واجبه وغايته.

أدرك يسبرز أن الفلسفة ليست إدراكاً لصورة العالم وشكله، فهذا من شأن مجموع العلوم في حركة تطورها المستمر. وليست الفلسفة نظرية المعرفة، فهذه فصل من فصول المنطق، وليست تحصيلاً للمذاهب والمدارس التي نشأت على مدى تاريخ الفلسفة، فما هذه غير نظرات موضوعية جوفاء للفكر الانساني. بل الفلسفة في نظر يسبرز تنبع من تعقيد الحياة نفسه. والفكر الفلسفي فعل، ولكنه فعل من نوع خاص. إنه عملية أصل فيها إلى الوجود وإلى ذاتي. والفلسفة بوصفها فعلاً وسلوكاً باطناً لا يمكن إنزالها إلى مرتبة تصبح معها آلة لبلوغ أهداف نفعية، أو وسيلة لرفع الأخلاق أو لتنبيه النفوس من غفلتها، كلا، ليس هذا من شأن الفلسفة. بل الفلسفة ممارسة لما هو في داخل وجودي، ومنه ينبع تفكيري، ممارسة تنبثق من الحياة في أعماقها، لا من سطحها حيث تسعى إلى تحقيق أغراض عملية محددة. ومن أجل هذا لا تعد ممارسة الفلسفة حقة إلا في الأطراف العليا للفلسفة الذاتية أما التفكير الفلسفي الموضوعي، أعني الذي يتعلق بالموضوعات الخارجية، فليس إلا تهيئة لتلك الفلسفة الحقة. في هذه الممارسة القمة تصبح هذه فعلاً باطناً أصبح به نفسي، وبه ينكشف وجودي، إنها تجربة عالية إيجابية يصبح فيها الوجود هو هو نفسه. وما يكتبه الفيلسوف هو محاولة لبلوغ هذه التجربة، ولكنه لن يبلغها أبداً.

ولما كانت الممارسة الفلسفية تنبثق عن الحياة، فإن صورتها على ارتباط بالموقف التاريخي. وهذا الموقف بدوره مرتبط بالتسلسل التاريخي الذي أفضى إليه. والمسائل الكبرى التي تعنيها هي تلك التي وضعها كنْت:

(١) ماذا أستطيع أن أعرف؟
(٢) ماذا يجب أن أفعل؟
(٣) ماذا أستطيع أن آمل؟
(٤) ثم ما الانسان؟

وهذه المسائل الكبرى التي أثارتها الفلسفة على مدى التاريخ أثارها يسبرز لنفسه فانتهت به إلى البحث في المعاني الرئيسية التالية:

(١) الوجود - ويقصد به الوجود الماهوي (Existenz).
(٢) الاتصال بين الانسان والانسان.
(٣) التاريخية.
(٤) الحرية.
(٥) العلو.
(٦) راموز العلو.
(٧) الإخفاق.
فلنوضح بإيجاز موقف يسبرز من هذه المعاني.

أولاً - الوجود الماهوي:

يميز يسبرز - شأنه شأن هيدجر والوجوديين بعامة - تمييزاً دقيقاً مفصلاً بين الآنية (Dasein) وبين الوجود الماهوي (Existenz) ويوغل في تحليل الفارق بين كليهما، وفي شرح معنى الوجود الماهوي. ويبدأ بتقرير واقعة أساسية، وهي أن الإنسان هو الحقيقة الأساسية التي أستطيع إدراكها في العالم: فهو يتصف بالحضور والقرب والامتلاء والحياة. وفي الانسان وبه وحده يصبح كل ممكن واقعاً. لهذا فإن إهمال الوجود الانساني أو تغافله، معناه الغرق في العدم.

والإنسان ليس موجوداً يكفي ذاته بذاته وليس مغلقاً عليه في ذاته، بل الانسان هو الانسان بفضل ما يفعله ويتخذه، والانسان، في كل مظهر من مظاهره، على علاقة بشيء آخر. ومن حيث هو موجود في مواقف عينية واقعية في الحياة، أي من حيث هو هناك (da - Sein) فإنه على صلة بالعالم، عالمه. ومن حيث هو شعور بوجه عام، فإنه على صلة بفكرة الكل من جهة ما يحدده. ومن حيث هو موجود فهو على صلة بالعلو. والانسان يصبح إنساناً من حيث يتقدم لما هو غيره، أعني أنه لا يصبح ذاته إلا بالاتصال بالموضوعات والأفكار والعلو.

نحن إذن في عالم، فيه نحقق إمكانياتنا. وهذه الامكانيات إنما تصدر عن وجود ماهوي، كلما أحاول الاحاطة به يفلت من بين يدي، وهذا الوجود وإن ظهر في صورة الآنية، أي الوجود المتحقق العيني، فإنه في حال من الترجح المستمر بين الذاتية والموضوعية، إنه ليس في نفسه مظهراً لشيء يمكن أن يبدو على هيئة الموضوع. وهو لا يبدو إلا لنفسه وللموجودات الأخرى والانسان في الآنية هو وجود فلان أو فلان من الناس ومن الأشياء. والآنيات يتمايز بعضها عن بعض بصفات خارجية، أما الوجود الماهوي فيتمايز بعضه من بعض بالحرية. والآنية زمانية، أما الوجود الماهوي فهو في الزمان أكثر من الزمان، أعني أنه بالنسبة إليه لا يوجد موت، بل يوجد فقط علو أو سقوط.. وآنيتي شيء متناه، لأنه ليست حقيقة سائر الأشياء، بل حقيقتي أنا فقط، والآنية تتحقق على شكل وجود في العالم؛ ومجموع الآنيات هو العالم في مجموعه، هو آنية تتقدم إليّ على هيئة موجود محدد الموضوع.

أما العالم بوصفه موضوعاً للعلم فهو شيء أجنبي عني، وبرغم ذلك فإنني أستطيع إدراك العالم، لأنني فيه أحقق إمكانياتي. والعالم يجتذب الوجود الماهوي حتى يحقق فيه إمكانياته؛ ولكنه مع ذلك يرفعه أو ينبذه، لأنه يقوم عقبة في سبيل سقوطه في الآنية التجريبية. وبين العالم والوجود الماهوي توتر مستمر فلا يمكن أن يتحدا ولا أن ينفصلا. وهذا التوتر هو مبدأ التفلسف في الوجود.

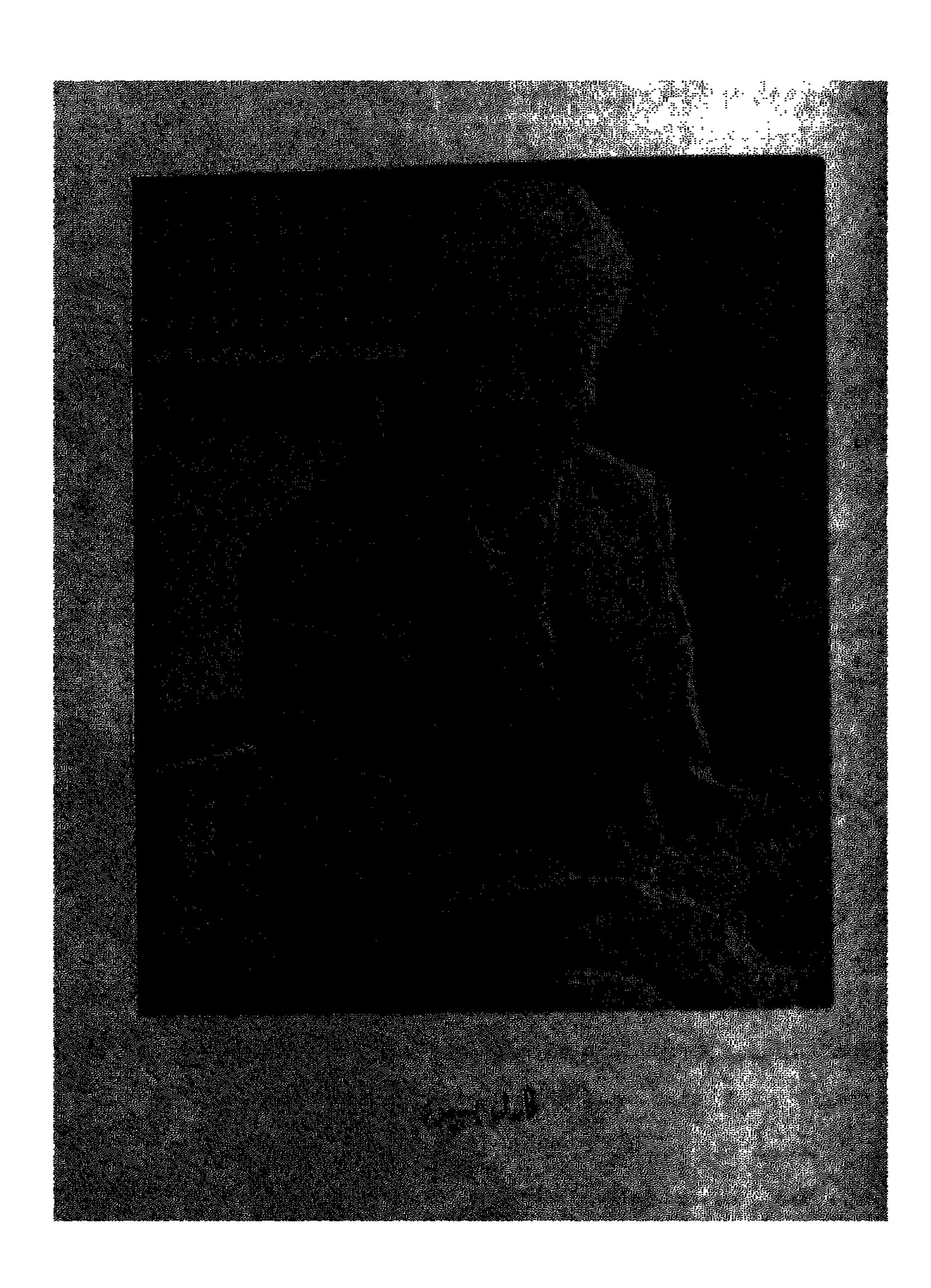
والوجود الماهوي حينما يتحقق يصبح فردياً تاريخياً، لكنه في ذاته لا يحيط

به الفكر بل يكفي التفكير فيه للقضاء عليه. ومن هنا كانت الآنية في حال قلق مستمر بالنسبة إلى وجودها وتحققها. وهذا القلق أو عدم الرضا هو الشرط الذي يسمح بالنفوذ إلى حقيقة الوجود الماهوي، بأن يحررني من سلطان الوجود - في - العالم.

والانسان يجد نفسه منذ البداية فيما يسميه يسبرز باسم المواقف النهائية (Grenzsituatio nen)، ويقصد بها تلك المواقف المفروضة على الموجود ولا يملك منها فكاكا. الموقف النهائي بمثابة سور نصطدم به باستمرار، دون أن نستطيع الخروج منه ولا اقتحامه. فالميلاد في يوم كذا في بلد كذا من أبوين هما فلان وفلانة، هذا أمر لا فكاك منه، ولا يستطيع شيء أن يغيره. كذلك الموت، لا سبيل أبداً إلى تجنبه. والنضال أيضاً، لا سبيل إلى التحرر منه أو الامتناع، لأن مجرد الوجود ينطوي على النضال، وما يستلزمه من مخاطرة ومن يَعِش يخاطر على درجات متفاوتة من المخاطرة، إذ كل عملية من عمليات الوجود تنطوي على مراهنة بالوجود الانساني في الموقف الناشئ عنه.

ويقترن بالمخاطرة الاخفاق والخطيئة. ويقصد بالخطيئة هنا المعنى العام، لا المعنى الديني، إذ معناها نبذ الامكانيات وإدخال العدم شرطاً لتحقيق الوجود. فمن يفعل يخطئ لأنه إنما يفعل وجهاً من أوجه الممكن بالنسبة إلى الأمر الواحد، ويضطر إلى نبذ باقي الامكانيات؛ ولأنه يستولي على شيء مما للآخرين، ولأنه يتوسع في وجوده على حساب الغير. وكل هذه المواقف نهائية، لأنها فرضت على الانسان فرضاً. الموت والخطيئة والألم والنضال والميلاد والوطن والجنس - هذه مواقف نهائية تضيف إلى طابع القلق المتأصل في طبع الآنية طابعاً جديداً من الأسى والعنف في الوجود.

وفي مقابل هذه المواقف النهائية تقف الحرية، التي بها وحدها يستطيع الموجود أن يحقق إمكانيات وجوده الماهوي على هيئة الآنية. ومن هنا ينشأ «ديالكتيك» مستمر التوتر بين الموقف النهائي من ناحية، وبين الحرية التي هي الصفة الأصيلة في الوجود الماهوي من ناحية أخرى، وفي هذا الصراع يقوم معنى الوجود.



وهذه العملية، عملية التحرر من آثار الضرورة التي تفرضها المواقف النهائية، يسميها يسبرز باسم إيضاح الوجود (Existenzerhellung)، وإيضاح الوجود يتجه إلى تحقيق الموجود، وذلك بأن يخرق نطاق المواقف النهائية، فيعلو عليها، وهذا هو العلو على الذات.

ومعنى العلو (Transcendenz)، عند يسبرز يكاد ينحصر خصوصاً في هذا المعنى، أعني الخروج من حال الامكان إلى حال التحقيق. وفي هذا الخروج يتحقق معنى الحرية، لأنه ارتفاع عن حال إلى حال اخرى، بما يقدر عليه وما يريد فعله. وهو في هذا السبيل يوضح، لأنه يبين معاني الوجود الماهوي موضوعياً؛ بيد أن هذه الموضوعية قد تفسد عليه وجوده، وذلك بايلاجه في الكلي والعام، والكلي أو العام هو في الوجودية بعامة مصدر من مصادر الافساد، لأن الأصل هو الذاتية الفردية، فكل ما يعتدي على حمى الفردية ويغوص بها في هوة الكلية يعد افساداً وتزييفاً للذاتية، ويعد تبعاً لهذا تحطيمًا للوجود الماهوي، ولم يتوسع يسبرز في إيضاح معنى السقوط، اكتفاء بما فعله هيدجر في فصوله الطويلة عن سقوط الآنية (Verfall des Daseins) في كتابه: «الوجود والزمان».

ولكن كل محاولة يبذلها الموجود للنفوذ في حقيقية الوجود الماهوي سرعان ما ترتد لتشعر المرء بنقصه. ولهذا يظل الانسان في قلق مستمر ابتغاء تحقيق هذا الايضاح. إنه يسعى دائمًا إلى الايضاح الكامل دون أن يبلغه أبداً.

ثانياً - الاتصال بالغير:

ولا يتم هذا التحقيق إلا إذا فتحت الذات نفسها على العالم، لتحقق فيه إمكانياتها، إذ الذات توجد مغموسة في الأشياء والأحياء الذي يأخذون انتباهها، وشيئاً فشيئاً حينما ترجع الذات إلى نفسها تتنبه إلى أصولها، فلا تدرك نفسها على أنها شيء خارجي، بل على أنها حضرة حقيقية تملأ ذاتها امتلاء كاملاً. غير أنها في هذا السبيل إلى اكتناه نفسها يعزّ عليها أن تجدها. لقد وجدت نفسها أولاً بين أشياء وأحياء، ولأياً أدركت أن لها كيانها المستقل. فإذا

أدركت كيانها أدركت في الوقت نفسه الصراع بينه وبين الغير في العالم. ومن هنا يقوم التوتر بين الذات والموضوع، بين الانسان والعالم الذي يوجد فيه. في هذا التوتر يقوم المعنى الأعمق للحياة الذاتية.

إنه إذا بدأ فأدرك ذاته، اصطدم بحقيقة نفسه أولاً على هيئة جسم. إذ يجد أن له جسماً، وهذا الجسم يوجد في مكان. ويبدو لي أني وجسمي شيء واحد، ومع ذلك أميز بين نفسي وبين جسمي. فأنا أحيا، ولكني لست حياة فحسب، وإلا كنت ظاهرة من ظواهر الحياة الطبيعية، وأشعر أن لي جسماً، ولكنني أشعر في الوقت نفسه أنني أستطيع أن أقتل هذا الجسم؛ وبهذا أثبت أنني لست بدني، وإن كان الأمر سينتهي في الواقع إلى فناء كليهما معاً: أنا وجسمي.

وثمة مظهر آخر من مظاهر الأنا، وهو الحياة الاجتماعية. في هذا المظهر أتساءل: ما قيمتي؟ فوظيفتي وأعمالي وواجباتي كلها تكوّن الصورة التي أدرك بها نفسى اجتماعياً وأدرك قيمتي في وسط الآخرين، فأصير آنية كسائر الآنيات. ومع ذلك فإنني في داخل هذا المجتمع أستطيع أن أتمرد وأن أعصي. وهذا يردني إلى ذاتيتي، فأشعر من جديد بهذه الذاتية التي خشيت على فنائها باندماجها في الحياة الاجتماعية.

وفي مرتبة ثالثة يبدو الأنا حسبما يفعل. فالفعل مرآة تنعكس فيها نفسي. غير أني لست ما أفعله؛ إذ يمكنني أن أضع نفسي في مقابل، وفي مضاد ما أفعله. والأفعال، بمجرد أن تتحقق، تنفصل عن ذاتي، وهذا يشعرني بذاتيتي في مقابل أفعالي، فأنا لست أفعالي.

ورابعاً أنا أعرف من أنا عن طريق تاريخي، عن طريق الماضي الذي تكدس من خلفي، أجد نفسي فأعرف ماذا كنت،، ومع ذلك فهذا الماضي ليس في نظري موضوعاً متحجراً ثابتاً، كذلك ليس الماضي مجموع لذات: ولو قلت إنني الماضي لأفنيت نفسي، لأنني بهذا ألقي بحاضري ومستقبلي في بحر ماضيّ.

وبالجملة فإنني مهما حاولت إدراك نفسي على أنني صورة من الصور الأربع السابقة، أعني الجسم، والحياة الاجتماعية، وأفعالي، وماضيَّ - فإنني لا أجد نفسي متحققاً حقيقياً، بل أجد أنني وراء كل صورة من تلك الصور. على أنني أجد نفسي برغم ذلك قادراً على أن أعود إلى نفسي عن طريق التأمل فتصبح ذاتي موضوعاً لذاتها. ولهذا يمكن أن أقول عن نفسي إني أنا الموجود الذي يقلق على نفسه، وفي هذا القلق على نفسي أقرر من أنا. وحينما أقول: نفسي - أزدوج وأصبح في وقت واحد: واحداً واثنين معاً. ومهما حاولت التخلص من هذه الثنائية بيني وبين نفسي فلن أصل إلى شيء. كذلك أشعر أيضاً بأني لا أكون نفسي حقاً إلا إذا امتلكت نفسي وهذا لا يكون إلا بتأملي لنفسي باستمرار. وهذا التأمل يستمر إلى غير نهاية (سوى نهاية الموت طبعاً!)، وفيه أضع ذاتي دائماً موضع الامتحان.

لكن ماذا يحدث إذا أخفقت في محاولة استعادة نفسي؟ أي ماذا يحدث لي - رغم كل ما حاولت - إذا أردت أن أكون أنا فلا أجد نفسي؟ هل أكون مسؤولاً عن هذا الإخفاق؟

نعم أنا مسؤول عن نفسي لأن لديَّ اليقين بأني الأصل في نفسي؛ وتلك هي المشكلة المحرجة في هذا التأمل. ولا سبيل إلى التخلص من هذا الاحراج. إن عليَّ أمرين متعارضين: أن أنقذ نفسي، وأن أسلم نفسي إلى العالم وإلى العلوّ. بوصفي حراً أكون أنا نفسي، لكن هذا لا يكفي، إذ لا يكفي الانسان نفسه بنفسه، لهذا لا مناص له من المشاركة في العالم الذي يوجد فيه.

ثالثاً - التاريخية:

يفرق يسبرز، ومن قبله هيدجر، بين التاريخ والتأريخ، بين الشعور التاريخي، وبين الشعور التأريخي. فالتأريخ هو العلم بحوادث الماضي خلال التسلسل الزمني للعالم، أما التاريخ فهو شعور الذات بما حققته في مظاهر نشاطها المختلفة. والشعور التاريخي هو النور الذي يوضح تاريخية الآنية. ويتبدى في

كل حالة أريد فيها أن أدرك العلوّ، أي أن أدرك أنني من خلال المواقف التي أوجد فيها أحاول الخروج عنها والعلو عليها ابتغاء تحقيق إمكانيات جديدة. ولهذا يعرّف يسبرز التاريخية (Geschichtlichkeit) بأنها التضامن والوحدة بين الأنا التاريخي وبين الآنية. ويسمى الشعور بهذه الوحدة باسم الشعور التاريخي.

والتاريخية - من ناحية اخرى- هي الوحدة بين الضرورة وبين الحرية. فهناك مواقف نهائية مفروضة فرضاً، وهناك من جهة أخرى حرية تعمل في هذه المواقف. وعند نقطة التقاطع بين الضرورة التي فرضتها المواقف النهائية وبين الحرية التي تعمل في ضمير كل موجود - تقوم التاريخية الحقيقية.

والتاريخية هي أيضاً وحدة الزمان والسرمدية. ذلك أن الوجود الماهوي ليس هو الزمانية، ولا اللازمانية، بل هو كلتاهما معاً، ولا يمكن الواحد أن يوجد دون الآخر. ولفهم هذا يجب أن يستبعد المعنى التقليدي لفكرة السرمدية، فالسرمدية الحقيقية هي صورة من صور الوجود الماهوي، ومعناها تعمق الآن، أي ملء الحاضر بحضرة زمانية. والآن يلعب دوراً خطيراً عند يسبرز، كما كان عند كير كجور. إنه يجمع بين ما هو في الزمان وما هو خارج الزمان، بحيث نصبح في حاضر سرمدي.

رابعاً - الحرية:

الحرية جوهر الوجود الماهوي. والآنية لها الحرية بمثابة تعبير عن إرادتها، لكن الارادة ليست نشاطاً سابقاً، بل حرية الارادة معناها أن أريد دائماً. وقد حاول علم النفس التقليدي أن يبحث فيما يسميه البواعث، بواعث الاختيار والعمل الحر، لكن نتائج بحثه هنا موضوع شك كبير. ذلك أن الاختيار ليس أثراً لقوة تسيطر عليه، بل الاختيار قرار به أكبح القوى التي تسيطر عليَّ وأعطي به لدافع من الدوافع قيمة مطلقة. فليست الدوافع هي التي تفسر الاختيار، بل الاختيار هو الذي يفسر الدوافع. فأنا الذي أختار الدافع نفسه. والسبب في هذا الاختيار هو أنني أريد أن يكون الأمر هكذا. فالإرادة إذن صلة بالذات، وشعور بالذات، به أكون فعّالاً بالنسبة إلى نفسي. وفعل الأنا

الذاتي الذي يتدخل ها هنا هو خَلْق ذاتي. وهذا ما تنبه إليه كيركجور من قبل فقال: إنه كلما ازدادت الإرادة ازدادت الشخصية. والمعنى الذي يستخلص من هذا كله هو أن الإرادة قرار وتصميم، ينبذ بواعث ويستبقي باعثاً واحداً. فليست البواعث هي التي تحملني على الاختيار بل الاختيار قرار تلقائي مباشر ينبذ البواعث كلها إلا واحداً.

والأصل في السؤال عن الحرية وهل أنا حر هو أنني أريد أن أكون حراً. ولهذا فإن إمكان الحرية ناشئ من إرادتي للحرية. فالحرية ليست شيئاً يحتاج إلى برهان، بل هي قراري أنا أن أكون حراً. وإذن لا تأتي الحرية من خارج، ولا تحتاج إلى شيء لإثباتها، بل يكفي أن أقرر أنني حر كيما أكون حراً.

وهنا يعترض بفكرة القانون. لكن القانون ليس إلا تعبيراً عن ضرورة معايير الفعل، تلك المعايير التي يمكن أن أسير عليها، وأن لا أسير. ولكنني أحيل الضرورة القانونية إلى حرية وذلك بأن أشعر بأن هذه المعايير تتساوى مع نفسي وإنها توافق نفسي، فأطبع عمومها بطابع شخصيتي الخاصة، وأخلع عليها خصائص ذاتي. ولهذا فإن الحرية تفترض الخضوع للقانون، لكنها لا تردُّ إلى هذا الخضوع.

خامساً – العلو:

وهنا نصل إلى مسألة العلوّ، وهي من المسائل الغامضة الشائكة في مذهب يسبرز، لأن فكره هنا يشوبه غموض وقلق، لعل مرجعه إلى خضوعه هنا لاعتبارات غير فلسفية.

فهو يبدأ بإعلان أن كل محاولة لإثبات وجود العلوّ هي محاولة وهمية. فلا يوجد برهان موضوعي ولا حجة يقينية يمكن بها إثباته: لا بالعقل، ولا بالنقل. بل الوجود الماهوي، وحده بما فيه من حرية، هو الذي يفتح السبيل إلى العلوّ، العلو الذي يجده في نفسه، وهذا العلوّ هو الرغبة والسعي في تجاوز نطاق الواقع الراهن، وليس له معنى أكثر من هذا.

وهذا العلوّ معنى غامض، ولهذا فإن لغته هي الرموز (الشفرة)، أي لغة سرية غير مفهومة مهما حاولنا استجلاءها. ولقد أخطأت الفلسفة في بحثها في الله. لما أن أدركته في العلو الثابت الباقي. وكل نظرة في الله - مؤلهة كانت أو قائلة بوحدة الوجود - تقع في الزيف والتناقض، لأن القول بالمحايثة والبطون في وحدة الوجود يستبعد العلوّ، كما أن القول بالعلو في مذهب المؤلهة يستبعد المحايثة (Immanence).

كذلك يجب ألا نجعل من هذا العلوّ أمراً يجاوز هذا العالم، وإلا انتهينا إلى معدوم لا يمكن أن يحقق معنى ولا يفسر شيئاً، وإنما الوضع الحقيقي في نظر يسبرز هو أن نقول إن العلوّ والبطون لا ينفصلان، وإنه ليس وراء العالم شيء ويجب أن يكون العلوّ باطناً في الموجود نفسه.

والعلوّ في نهاية الأمر هو الحقيقة الفعلية التي ليس وراءها شيء، وأمامها لا أملك إلا أن أظل صامتاً. فأنا أصطدم بالعلو في كل حالة أصطدم فيها بحقيقة لا يمكن أن تستحيل إلى إمكان، أي ليس فيها قرار ممكن. وذلك أن إمكان القرار أو الحرية يدل على نقص في الوجوذ الزماني. وإذاً فالعلو هو الحقيقة المتحققة تحققاً فعلياً بحيث لا يوجد ثم مجال لأي قرار جديد، لأنه ليس ثم نقص. ولهذا فإن العلوّ يحيط بنا كالإطار أي انه منطقة الأشياء المتحققة فعلاً.

سادساً - راموز العلو (الشفرة):

قلنا إن هذا العلوّ ليس في متناول الادراك أن يحيط به. ومهما اقترب الإنسان منه تبدى له أبعد. ومهما حاول أن يقول إنه هناك فهو وراء هذا التصور. ولكني في كل فعل من أفعال الحرية أشعر بأنه هو الحد، وأنه هو السبق لما يقع؛ وكل مظهر يمكن أن يكون راموزاً لهذا العلوّ. والآنية نفسها يمكن أن تصبح شفرة للوجود الماهوي. فإن كل وجود: مثل الانسان والحيوان، والوقائع التاريخية والحضارية - كل هذا يعبّر عن شيء، بطريقة غامضة. وهذا الغموض هو طابع الشفرة الموجود في الأشياء. فحيث يبدو الشيء غير

مفهوم، فإنه يتصف بطابع الشفرة. وعلى الانسان أن يسعى لقراءتها. إننا نجد الشفرة في كل مكان، لأنها ممكنة باستمرار، ولكنها غير قابلة لبينة واضحة ابداً، فلقراءتها لا بد من تجاوز مظهرها الرمزي؛ ومع ذلك يجب أن أرجع إلى الخيال كي أتصورها وأتوسمها على نحو ما تتبدى عليه في الأشياء.

ولهذا العلو لغات ثلاث في هذه الشفرة: الأولى مباشرة، وتأتي من التجربة؛ إنها الادراك الحسي والعلمي للأشياء الزمانية المكانية، وللشعور بالذاتية والعمليات العقلية. والثانية هي لغة بني الانسان، ولها مظاهر ثلاثة: الأساطير، الوحي، عالم الفن. فعن طريق هذه المظاهر تعبر لغة الانسان عن حقائق أبدية أزلية. واللغة الثالثة هي لغة النظر العقلي الذي ينشئ مذاهب ميتافيزيقية ويهدف بالتالي إلى العلو؛ بيد أن النظر العقلي لا يمكن أن يؤدي لنا غير رموز مجردة، ولا يمكن أن يعرفنا بالعلو معرفة إحاطة.

سابعاً - الاخفاق:

والمعنى الأخير في فلسفة يسبرز هو الاخفاق. وهو ينشأ عن أن الانسان يحاول دائماً أن يقرأ شفرة العلو وأن يحررها في صورة عقلية يقينية، بيد أنه يخفق دائماً في هذا الفهم. والاخفاق في كل مكان طابع يسود كل موجود، فالآنية مصيرها إلى الموت، والانسان في حياته وتاريخه يدرك أن مصير كل شيء إلى الزوال؛ سينتهي هو، وسينتهي كل شيء. فأي عظم لم يزل! وأي بناء لم يتداع! وإذن فقوى التحطيم تفعل فعلها باستمرار ضد أعمال الانسان. لا شيء يبقى، وسرعان ما يأتي النسيان على كل شيء.

ولهذا فإن الاخفاق هو القانون الكلي الوحيد، سواء في عالم العقل، وفي الواقع الحي.

فمصير كل شيء إلى الغرق.

اورتيجا وتمرد الجماهير

«حياتنا حوار: أحد المتحاورين فيه هو الفرد، والآخر هو المنظر والبيئة المحيطة».

في هذه الكلمات القصار يتلخص مذهب هذا المفكر الاسباني الأصيل، الذي فقده العالم في سنة ١٩٥٥، وأعني به خوسيه أورتيجا إي جاسيت José Ortega y Gasset إنه أحد أعلام النهضة الاسبانية الروحية المعاصرة، التي بدأت بالجيل الذي يطلقون عليه اسم: جيل «العام الثامن والتسعين»، إذ في تلك السنة، سنة ١٨٩٨، وقعت الهزة الكبرى التي زلزلت الحياة الاسبانية من أعماقها، فراحت الروح الاسبانية تفتش عن أصولها وكوامن قواها الروحية وآساسها العنصرية والتاريخية، حتى تستطيع - بفضل هذا الاستبطان الذاتي - أن تتلمسَّ مستقبلها بين الشعوب. ذلك أن اسبانيا هزمت سنة ١٨٩٨ هزيمة منكرة أوقعتها بها الولايات المتحدة الأميركية، في معارك أهمها: المعركة البحرية التي خاضها جورج ديوي، قائد الأسطول الأميركي، ضد مونتوخو في خليج مانيلا (الفلبين) في أول مايو سنة ١٨٩٨، فتحطم الأسطول الاسباني وجميع بطاريات الساحل، دون أن يفقد القائد الأمريكي جندياً واحداً من جنوده! وفي الوقت نفسه نجحت ثورة كوبا بمؤازرة الولايات المتحدة الأميركية، وبهذا فقدت اسبانيا كل مستعمراتها في أميركا وفي المحيط الهادي، وأضحت دولة صغيرة بعد أن كانت في القرنين: السادس عشر والسابع عشر - سيدة أوروبا ومن أقوى دول العالم.

هنالك راح مفكرون إسبانيون يتساءلون: ما مصير إسبانيا؟ أمصيرها

الانحلال، شأنها شأن سائر دول العالم الكبرى؟ وإلا، فما السبيل إلى الخلاص؟ ولكي يجيبوا عن هذين السؤالين، كان عليهم أن يثيروا مسائل أخرى أسبق منها: ما هي حقيقة إسبانيا؟ وماذا أصابها وما العلة التي تشكو منها؟ وما ذنبها فيما وقع لها؟ وما الذي أفضى بها إلى هذا المصير الأسيان؟

وطبيعي أن يختلف المفكرون في تشخيص العلة، وتبعاً لهذا في وصف الدواء بيد أنهم اتفقوا جميعاً في العناية بهذه المشكلات الاسبانية الأصيلة، وكان هذا الاتفاق العلامة الوحيدة المميزة التي جعلت من المقبول في التاريخ الروحي استخدام كلمة «جيل روحي» وربطه بحادث معين، بل وبعام محدد هو عام ١٨٩٨، على ما في هذا التحديد من تعسف لا يقبله منطق التطور ولا يستسيغه ناموس الحياة المتحركة الدائبة الجريان. وإلا فأصحاب هذا الجيل انفسهم قد ترددوا بين ربطه بعام ١٨٩٦ وعام ١٨٩٨، كما فعل أثورين أحد أقطابهم. فقد كتب في ١٩١٠/٥/١٩ مقالاً في صحيفة «ا. ب، ث» الاسبانية المشهورة (ولا تزال حتى اليوم كبرى صحف اسبانيا) بعنوان: «جيلين»، عدَّد فيه أسماء رجال جيل ٩٦ وعلى رأسهم: بايّي أنكلان، بينابنته، باروخا، أونامونو، مايثو، وخلفهم مباشرة أنطونيو متشادو وفيا اسبيزا وانريكه دي ميسا ثم راح يرسم مناقبهم فيقول. هذا جيل صفته الغالبة عليه: حبه العميق للفن؛ وتداعبه رغبة شريفة في الاحتجاج ضد الصيغ القديمة وفي الاستقلال بنفسه عن الأقدمين، واللمحة البارزة فيه: نزاهة القصد، والمثالية، والطموح، والنضال في سبيل قيم سامية، في سبيل شيء لا بالمادي ولا بالوضيع، شيء يمثل في الفن أو في السياسة موضوعية خالصة، ورغبة في التفاهم المتبادل، والاصلاح، والاكتمال، والايثار، فعمل أصحابه ما في وسعهم من أجل اللغة، واستقصوا خفايا البيئة، وشاعت فيهم قشعريرة استكناه السِّر والمجهول، وطمحوا بأبصارهم إلى التألق الفكري.

ولكن أثورين عاد بعد ذلك فتخلّى عن سنة ١٨٩٦ مؤثراً سنة ١٨٩٨ لارتباطها بكارثة المستعمرات الاسبانية، لأنه رأى أنه وإن لم تكن سنة ١٨٩٨ أقرب إلى التاريخ الروحي. لهذا الجيل، فإنها أكثر دلالة على الرمز الممثل له:

رمز التفكير في مصير إسبانيا. فكتب (ظهر من بعد في كتابه: «قدماء ومحدثون» مدريد سنة ١٩١٩ ص ٢٥٤ - ٢٥٥) مقالاً آخر سنة ١٩٣١ يصف فيه جيل العام الثامن والتسعين فقال :

«إن جيل سنة ١٨٩٨ يحب الشعوب القديمة (أو القرى القديمة؟) والمنظر الطبيعي، ويرمي إلى بعث الشعراء الأولين. ويذكي الحماسة للفنان الجريكو؛ ويرد اعتبار الشاعر جونجورا، ويصرح بأنه رومنتيكي؛ ويتحمس من أجل لارا، ويسعى جهده للاقتراب من الحقيقة الواقعية وتحليل اللغة وشحذها بالكلمات القديمة والألفاظ التجسيمية، ابتغاء إحكام إدراك هذه الحقيقة بكل قوة وبما تشتمل عليه من تفصيلات دقيقة. وبالجملة، فإن جيل سنة ١٨٩٨ لم يكن إلا استمراراً للحركة الفكرية التي بدأها الجيل السابق، فكان فيه صرخة إتشاجراي الوجدانية، وروح كامبوأمور اللاذعة، وولوع جالدوس بالواقع. لقد كان فيه هذا كله، ثم كان حب استطلاعه العقلي لكل ما هو أجنبي وتأمله للكارثة - التي بها انهارت السياسة الاسبانية كلها - كلاهما قد أرهف حساسته وأبدع فيه لوناً لم يوجد في إسبانيا من قبل».

ولهذا رأينا أبناء هذا الجيل من الأدباء والفنانين والمفكرين، يخوضون غمار السياسية، ويكتوون بنارها الملتهبة في هذه الحقبة المضطربة من تاريخ إسبانيا: فمنهم من دافع عن الجمهورية والاشتراكية ضد النظام الملكي الاقطاعي السائد في اسبانيا حتى انتصر، وأعلنت الجمهورية في سنة ١٩٣١ وتداعت الملكية ومن ورائها الاقطاع السياسي والاقتصادي والديني، أمثال: أونامو وصاحبنا أورتيجا؛ ومنهم من دعا إلى الجامعة الاسبانية ودافع عن فكرة «الاسبانية» دفاعاً مجيداً، مثل مايتثو، ومنهم مَن داور وحاور وتلاءم مع ملكية الفونسو الثالث عشر وديكتاتورية بريمو دي ريفيرا (سنة ١٩٢٣ - ١٩٣٠) وجمهورية ثمورا (١٩٣١) ومانويل أثانا (سنة ١٩٣٦) وأخيراً حُكْم فرنكو (من سنة ١٩٣٩ حتى وفاته) - وممن ساروا هذه السيرة أثورين وباروخا. لهذا عانى أونامو النفي من سنة ١٩٢٤ حتى سنة ١٩٣٠ طوال دكتاتورية بريمو دي ريفيرا، وآثر أورتيجا لوناً من النفي الاختياري قضاه منذ قيام الحرب الأهلية

سنة١٩٣٦ في فرنسا وهولندة والأرجنتين والبرتغال ،ثم عاد إلى مدريد منذ سنة ١٩٤٥ يقضي فيها مدة ثم يعود إلى منفاه الاختياري الأخير في البرتغال، حتى وفاته. وكان مايتثو نائباً ملكياً في عهد الجمهورية منذ سنة ١٩٣١ حتى وفاته في اكتوبر سنة ١٩٣٦. وكل هذا يدل على مدى اشتغال المفكرين والأدباء من «جيل العام الثامن والتسعين» بالسياسة الفعلية واحتمالهم لنتائجها العملية العنيفة.

ونستطيع أن نلخص خصائص هؤلاء فيما يلي:

١ - احتفال للغة والأسلوب، فهم سادة في علو الأسلوب واستخدام كنوز اللغة الاسبانية والاهتمام بالألفاظ الأصيلة، وتوخي الجرْس اللفظي الرنّان.

٢ - اطلاع واسع جداً على الآداب الأجنبية: فأونامونو كان أستاذ اللغة اليونانية في جامعة شلمنقة (سلمنكا) التي كان مديراً لها طوال أعوام عديدة، وكان على علم تام بآدابها والآداب اللاتينية وسائر الآداب الأوروبية الحديثة بل العربية كذلك، وقد بدأ دراستها على يد المستشرق الاسباني كوديرا في جامعة مدريد (كما قال أونامونو نفسه في مقدمة كتابه: «حياة دون كيخوته وسنتشو» ص ١٠، طبعة أو سترال).

وأورتيجا صاحبنا هنا، كان يتقن ست لغات أجنبية ويقرأ روائعها في أصولها، خصوصاً الثقافة الألمانية التي تأثر بها في تكوينه الروحي أعظم تأثر وساعد - في مجلته ودروسه ومقالاته - على نشرها بين بني قومه. وهذا التفتح على العالم الخارجي كان له بالغ الأثر في تكوين العقلية الجديدة التي أوجدتها حركة هذا الجيل.

٣ - نزعة فردية ذاتية تتجه إلى حقيقة النفس الإنسانية الباطنة بوصفها الملاذ الصادق الأمين بعد أن انهارت القيم الخارجية: السياسية والعنصرية، بل الفكرية التقليدية. وصحب هذه النزعة ميل واضح إلى التعبير ببساطة وإخلاص ونزاهة، بدلاً من ذلك البيان الأجوف الرخيص الذي ساد الأدب الإسباني منذ منتصف القرن السابع عشر حتى أواخر التاسع عشر.

٤ - العكوف على الطبيعة الإسبانية «الخالصة» مما يتمثل في بادية إسبانيا بمناظرها الخشنة وآفاقها الموحشة، خصوصاً في إقليم قشتالة ذات الطابع العنيف العميق الحاد الإسباني، لا سيما أن قشتالة هي التي كونت الوحدة الاسبانية، وافتتحت الدنيا الجديدة، وجابت الآفاق سعياً وراء وافر الأرزاق ولهذا ترى أبناء هذا الجيل حراصاً على اكتشاف روعة الطبيعة في أنحاء اسبانيا فأونامونو يكتب: «خلال أراضي البرتغال وإسبانيا»، و«جولات ورؤى إسبانية» كما يكتب عن «مناظر الروح» و «من فورتڤنتورا إلى باريس». وأثورين أكثرهم احتفالاً بهذا الجانب. فهو مشغول بإسبانيا ومناظرها في كل ما يكتب، وعلى وجه التخصيص إقليم قشتالة التي يقول عنها «قشتالة: أي انفعال عميق صادق نشعر به ونحن نكتب هذه الكلمة!» ولذا يردد اسمها في مطلع كل فقرة من مقالة عن «قشتالة» ضمها إلى كتابه «منظر إسبانيا كما يراه الإسبان» (سنة ١٩١٧)، ويكرّس لها كتاباً بعنوان «قشتالة» (سنة ١٩١٢)، كما يخص عاصمتها «مدريد» بكتاب بهذا العنوان، فيه يستعيد ذكريات شبابه. وأورتيجا يوجه اهتمامه إلى الأندلس، فيضع «نظرية الأندلس» (نشرت في كتاب بهذا العنوان ١٩٤٢) وفي مقالاته العديدة يتحدث عن مناظر إسبانيا وروح أقاليمها.

٥ - شك في قيمة التراث الاسباني، ونقد لاذع للقيم التقليدية: الأدبية والسياسية والدينية، وتمرد على جميع السلطات. فأعادوا تقويم هذا كله من جديد: فهوت نجوم لامعة وصعدت أخرى كانت في دنيا النسيان: ففي الفن برز الجريكو وجويا وغطيا على بلاثكث وريبيرا وثربران، وفي الشعر تفوق جونجورا الغامض، الصانع، النحّات اللغوي، على الشعراء الرِّقاق ذوي البيان الطّنان؛ واحتلت رواية «دون كيخوته» مكان الصدارة عن جدارة في الأدب العالمي كله، لا الإسباني وحده، وراحوا جميعاً يضعون لها تأويلاتهم الخاصة: فكتب أونامونا «حياة دون كيخويه وسنشو» (سنة ١٩٠٥)؛ وأثورين «طريق دون كيخوته» (١٩٠٥)؛ وكشف أورتيجا عن بذور فلسفته كلها في كتابه «تأملات كيخوته» (سنة ١٩٤١).

إلى هذا الجيل الثائر الخالق للقيم الجديدة، ينتسب إذن صاحبنا أورتيجا

إي جاسيت، وإن كان استقلال شخصيته يصعب معه ربطه بمدرسة، أو وضعه تحت لواء، حتى ليغفل المؤرخون لهذا الجيل أحياناً إدراجه من بين أبنائه، ولسنا معهم في هذا الاتجاه، لأن المميزات العامة لأبناء هذا الجيل كما عرضناها بارزة كلها فيه.

ولد أورتيجا من أسرة يجري في عروقها من كلا طرفيها (الأب والام) دم أسود، هو حبر الطباعة، حتى قال عن نفسه إنه: «ولد في مطبعة»، لأن أورتيجا مونيا (أبوه) وادوردو جاست (جده لأمه) - ومن عادة الاسبان في أسمائهم أن يضيفوا بعد اسم الوالد اسم والد الأم: كليهما كان صحفياً ذائع الصيت. فلم يكن عجباً إذن أن يرث الابن خوسيه هذه الصفة: الكتابة والصحافة. وكان ميلاده في التاسع من شهر مايو سنة ١٨٨٣ بمدينة مدريد ولكنه أمضى دراسته الابتدائية والثانوية في كلية اليسوعيين المسماة «ميرافلورس دل بالو» في مدينة مالقة حتى حصل على إجازة البكالوريا، ثم قضى بعدها سنة في ديؤستو. ودخل جامعة مدريد سنة ١٨٩٨ وتخرج فيها سنة ١٩٠٢ بعد الحصول على إجازة الليسانس في الفلسفة من كلية الآداب. ثم حصل على إجازة الدكتوراه في سنة ١٩٠٤ برسالة عنوانها «مخاوف سنة ألف: نقد أسطورة».

وبعد أن أتم حياة الطلب على هذا النحو، بدأ عهد التنقل. فرحل إلى المانيا، وحضر المحاضرات التي كانت تلقى في جامعات ليبستك وبرلين وماربرج حتى ١٩٠٧. وكانت الفلسفات السائدة في ذلك الوقت اثنتين: الفلسفة الحيوية ويمثلها دلتاي (المتوفي سنة ١٩١١) ودريش (ولد سنة ١٨٦٧ وتوفي سنة ١٩٤١) وزمل (سنة ١٨٥٨ - ١٩١٨)، وتراث نيتشه (سنة ١٨٤٤ - ١٩٠٠)، ثم الكانتية الجديدة التي أرادت إحياء فلسفة «كانت» وإلغاءها عكساً لفعل فلسفة هيجل وفشته وشلنج، وكان أبرز رجالها في ذلك الحين: هرمن كوهن (سنة ١٨٤٣ - ١٩١٨)، وباول ناتورب (سنة ١٨٥٤ - ١٩٢٤) وألويس ريل (سنة ١٨٤٤ - ١٩٢٤) وأرنست كاسيرر (سنة ١٨٧٤ - ١٩٤٥) وأرتور ليبرت (سنة ١٨٧٨ - ١٩٤٦)

وفي ماربرج، كعبة الدراسات الفلسفية في مطلع القرن، درس صاحبنا على هرمن كوهن زعيم الكانتية الجديدة آنذاك.

ثم عاد إلى وطنه ليشتغل بالكتابة، إلى أن خلا كرسي ما بعد الطبيعة في جامعة مدريد سنة ١٩١٠، فرشح نفسه له وظفر به خلفاً لسالمرون. وظل يشغل هذا المنصب حتى سنة ١٩٣٦، وفي أثناء ذلك مرت الجامعة بمحنة خطيرة على عهد دكتاتورية بريمو دي ريفيرا الذي حارب حرية الرأي واتخذ إجراءات خطيرة مهينة ضد الجامعة، فاحتمل أورتيجا من هذه المحنة الكثير من الآلام والمضايقات.

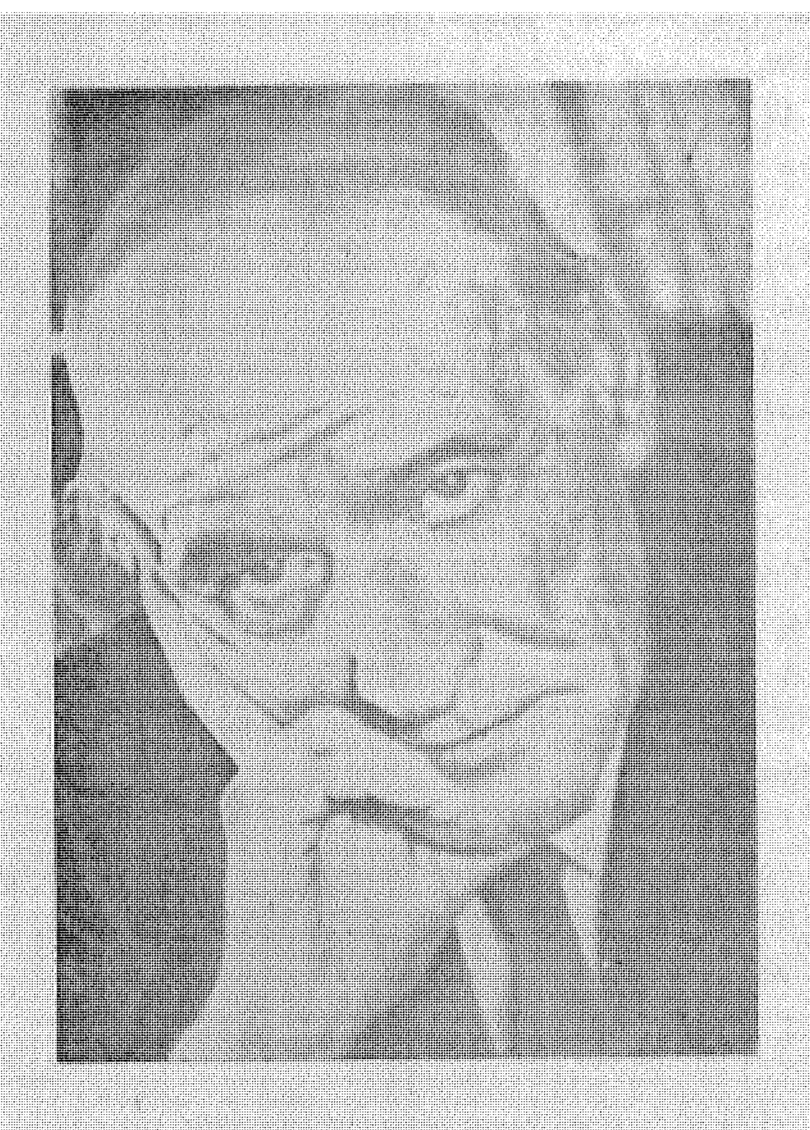
وفي سنة ١٩١٥ أسس مجلته «إسبانيا» فبرز فيها بكتاباته المثيرة الملهمة رائداً للنهضة الروحية الإسبانية، وداعية إلى التجديد الفكري في الأدب والسياسة والفلسفة والاجتماع والنقد الفني واختير في سنة ١٩١٦ عضوا في الأكاديمية.

ودعته جامعات الأرجنتين لإلقاء المحاضرات، فزار بوينس أيرس، وأقام بها لأول مرة سنة ١٩١٨، ونجح نجاحاً هائلاً لمهارته في المحاضرة وروعة أسلوبه، وزارها مرة ثانية سنة ١٩٢٨، ثم سنة ١٩٢٩ فكان نجاحه منقطع النظير.

وفي سنة ١٩٢٣ أنشأ «مجلة الغرب» التي استمرت حتى يونيو سنة ١٩٣٦، وكانت أثمن مجلة أدبية عرفتها إسبانيا، ومن خير المجلات الأدبية والثقافية في العالم كله، فكانت خير معبر عن النهضة الفكرية الإسبانية ومعيناً ثرّاً للدراسات الأوروبية، وبخاصة ما يتصل بالثقافة الألمانية. فاستطاع الاسبان عن طريقها أن يشاركوا في أجمل ثمار الفكر الاوروبي العالي، وكانت المورد لكل من يريد الأخذ بنصيب من الفكر العالمي. وإلى جانبها أنشأ دار نشر لا تزال حتى اليوم أعظم دار لاخراج روائع الفكر الأوروبي والإسباني في التاريخ والفلسفة وتاريخ الحضارات.

وفي خلال دكتاتورية بريمو دي رڤيرا (سنة ١٩٢٣ - ١٩٣٠) نزل أورتيجا ميدان السياسة المناضلة ضد الطغيان الذي فرضه هذا الطاغية الذي حل مجلس النواب(الكورتيس) وفرض رقابة شديدة على الصحافة والاجتماعات العامة، وألغى المحاكمة وفقاً لنظام المحلفين، وقضى على بقايا الحكم الذاتي في بعض المقاطعات، واقترض سبعين مليون دولار عن طريق أذونات على الخزانة، وكان شعاره «الوطن، الملكية، الدين» ففي مجلة «الشمس» (El Sol) راح يندِّد بالنظام الملكي بكل صراحة، ويدعو إلى الجمهورية، ويطالب بإعلان الحريات الديموقراطية، وعودة الحياة النيابية، حتى صار من الشخصيات السياسية الخطيرة في فترة ما قبل الجمهورية، بالرغم من صلاته الوثيقة بالملك ألفونسو الثالث عشر فكان لهذه المقالات أثرها في التعجيل بسقوط الملكية، وعلان الجمهورية في ١٩٣١/٤/١٤، ومنذ إعلانها تحمس لها أورتيجا، وأنشأ جمعية للعمل السياسي اسمها «في خدمة الجمهورية» (Al servicio de la Republica) كما أخرج جريدة «إسبانيا» يعاونه فيها كبار رجال الفكر والأدب في إسبانيا، ونخص بالذكر منهم: الطبيب العالمي المشهور مارانيون (Maranon) الحاذق في علم الغدد الصماء، وبيرث دي أيالا (de Ayala)، ومايتثو (Maetzu) (١٨٧٤ - ١٩٣٦) حامل لواء الدعوة إلى الجامعة الاسبانية، ومن أبرز ممثلي جيل سنة ١٨٩٨، وأنطونيو ما تشادو (١٨٧٥ - ١٩٣٩) الشاعر الأندلسي الغنائي الصادق (An Machado) ويوخنيو دورس (Eugenio d,Ors) (ولد سنة ١٨٨٢) الناقد الفني، وبينافنته (Benavente) (سنة ١٨٦٦ - ١٩٥٤) كبير مؤلفي المسرح الاسباني المعاصر، وفايي انكلان (سنة ١٨٦٩ - ١٩٣٦) (Valle-Inclan) الشاعر القصصي المسرحي.

ولما أجري الانتخاب العام للجمعية التأسيسية في ٢٨ من يونيو سنة ١٩٣١ رشح أورتيجا نفسه فنجح وأصبح نائباً عن مقاطعة ليون، وظفر حزبه هذا باثني عشر مقعداً، على حين ظفر الحزب الاشتراكي بـ ١١٧ مقعداً، والراديكالي بـ ٩٣، بين مجموع المقاعد وقدرها ٤٧٠، وكانت لأورتيجا مكانة بارزة بين النواب لأنه كان خطيباً عظيمًا، أضف إلى ذلك هالة من المجد والشهرة كانت تحيط به. وعرضت عليه الحكومة الجديدة برئاسة مانويل أثانا،



أورتيجا إي جاسيت

زعيم حزب العمل الجمهوري، مناصب رفيعة، فرفضها جميعاً مؤثراً - إلى جانب النيابة عن الأمة - عمله أستاذاً في الجامعة، وأديباً حراً يكتب في صحفه ويلقي محاضراته: الفلسفية والأدبية. على أن آماله في الجمهورية وما رجاه منها من تحقيق الحرية ذهبت أدراج الرياح، لهذا سرعان ما أصبح على غير وفاق مع أصحاب السلطة في الجمهورية الناشئة.

وقامت الحرب الأهلية في إسبانيا في ١٧ من يوليو سنة ١٩٣٦ فغادر إسبانيا، وراح يتجول في فرنسا وهولندا والبرتغال والأرجنتين، واستمر يعيش في هذا المنفى الذي اختاره لنفسه بنفسه حتى وضعت الحرب العالمية أوزارها سنة ١٩٤٥، فعاد إلى إسبانيا: يقيم فيها فترات قليلة لا يلبث بعدها أن يعود إلى منفاه الاختياري في البرتغال، منصرفاً عن السياسة نهائياً.

وبمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد جيته سنة ١٩٤٩ زار ألمانيا وشارك في الاحتفال بهذه الذكرى، والتقى بصنوه الفيلسوف الوجودي الأكبر: مارتن هيدجر. ومضت أخريات حياته على هذا النحو: متنقلاً بين مدريد والبرتغال، إلى أن أصيب بالسرطان، وبرحت به العلة وقتاً طويلاً حتى توفي في صباح الثلاثاء الثامن من أكتوبر سنة ١٩٥٥ بمنزله رقم ٢٨ بشارع مونت اسكنثا (Monte Esquinza) في المدينة القديمة من مدريد.

وأورتيجا مفكرٌ عميق الثقافة متشعبها، أتقن الثقافة الألمانية، وعدَّها أثمن دم يمكن أن يجدد شباب الثقافة الاسبانية، وهُداته الروحيون هم أقطاب هذه الثقافة الألمانية، وخصوصاً جيته ونيتشه ودلتاي واشبنجلر، وله أكبر الفضل في تقديم أفكارهم إلى إسبانيا.

وأورتيجا يعشق النور ويكره الظلام، ويعشق الحياة ويشيح بوجهه عن منظر الموت، أينما كان، حتى إنه قرأ كتاب «الوجود والزمان» لهيدجر، وهو مليء بمعاني القلق و «الوجود للموت» نبذه قائلاً: إنه زاخر بحب الموت!

Demasiada necrofilia

ولقد قيل عنه إنه ولد على آلة طبع روتاتيف! وهذه الجملة صادقة مادياً ومعنوياً: فقد كان أبوه صحفياً، وهو سيرث هذا النوع الأدبي، فلا نراه يكتب غير مقالات، ولهذا عدَّ كـاتب «المقالـة»، وجاءت كتبـه كلها في الأصـل مقالات؛ بيد أنها «المقالة» في أسمى صورة أدبية، أعني البحث الصغير التام في ذاته، العميق في تحليله، اللامع في عباراته.

ولكنه كان في الوقت نفسه رجل فكر وفعل معاً، شارك في المعترك السياسي الحافل الذي تألف منه تاريخ إسبانيا في الأربعين سنة الأولى من هذا القرن، وكان على شعور تام بالرسالة الكبرى التي نيط به تحقيقها: رسالة التجديد الروحي الشامل لإسبانيا في توافق حي نامٍ مع أوروبا كلها، ولهذا كانت شهرته خارج بلاده لا تقل كثيراً عنها داخلها.

أجل لقد كان من أعظم أقطاب أوروبا الروحيين في النصف الأول من القرن العشرين.

فلسفة أورتيجا وتمرد الجماهير:

وليس لأورتيجا إي جاست «مذهب» فلسفي بالمعنى الدقيق لهذا اللفظ، بل إن نزعته الروحية يتنافى معها أن يكون له «مذهب».

ذلك أنه يرى: «أن كل حياة إنما هي وجهة نظر إلى العالم، والحق أن ما تراه الواحدة لا يمكن أن تراه الأخرى، وكل فرد - شخص، أو شعب، أو عصر - هو أداة لإدراك الحقيقة، لا يمكن أن يقوم مقامها غيرها، وهكذا تكتسب الحقيقة بعداً حيوياً، على الرغم من أنها في ذاتها بمعزل عن التغيرات التاريخية».

كل نزعة إذن وجهة نظر، ولكل وجهة ما يبررها، والنظرة الوحيدة الخطأ هي تلك التي تدعي لنفسها أنها هي وحدها الحقيقة، أو أنها وحيدة.

ولكن القول بوجهة النظر يقتضي في مقابل ذلك تفصيل المنظور الحيوي

داخل النظام الذي انبثقت هي منه، مما يسمح بتحديدها إزاء المذاهب الأخرى المستقلة أو الغريبة عنها.

لهذا يدعو أورتيجا إلى أن يستبدل بالعقل النظري «عقل حيوي» Una razon vital في داخله يتحدد العقل النظري ويظفر بالحركة وبالقدرة على التحوُّل.

بيد أن تحويل «العالم» إلى «أفق»، أي تحويل «المذهب في العالم» إلى «وجهة نظر» إلى العالم - لا يقصد منه انتزاع شيء من واقع العالم، بل يقصد منه مجرد رده «الشخص الحيّ» الذي هذا العالم عالمُه، أي يراد به منحه «بُعداً حيوياً».

يريد أورتيجا إذن أن يردّ الفرد إلى العالم الذي ينتسب إليه، وأن يجعله عضواً حيّاً لا ينفصل عنه، بعد أن كان المذهب العقلي يضع الذات في مقابل الموضوع، أي يجعل العقل النظري في مقابل العالم الخارجي، أو الفرد في مقابل الكون.

وهنا من غير شك نزعة إلى الحد من سلطان العقل. وأورتيجا يقول هذا صراحة في كتابه الرئيسي في الفلسفة وهو «موضوع هذا العصر» El tema de nuestro tiempo الذي صدر سنة ١٩٢٣. «العقل، هكذا يقول (ص ٨٥٩ من مجموع مؤلفاته Obras)، ليس إلا صورة ووظيفة للحياة». «ومهمة هذا العصر هي إخضاع العقل للحيوية». «إن الحياة خصائص وتبادل ونمو وتطور: وفي كلمة واحدة: الحياة تاريخ» (ص ٨٧٦).

وهنا قد يقال له: ولكن وجهة النظر متغايرة، فهل الحياة أو الكون متغاير في وقت واحد معاً؟ وجوابه بسيط واضح: «إن وجهة النظر Perspectiva هي أحد مقومات الواقع، وليست تشويهاً له، بل هي تنظيم: ذلك أن الواقع الذي يبدو هو هو بعينة واحداً من وجهة نظر هو إدراك محال».

ويستخلص من هذه الفكرة الجديدة مغزاها بالنسبة إلى الفلسفة، فيؤكد أن من شأنها أن تحدث تغييراً أساسياً في الفلسفة، بل في إحساسنا الكوني، وهذا هو الأهم. لقد أساء إلى الفلسفة حتى الآن أنها نظرة وحيدة مطلقة، ولهذا رأينا اختلاف المذاهب وتنازعها وضرب بعضها ببعض على طول العصور.

وفي مقال له بعنوان «الحقيقة ووجهة النظر» ظهر سنة ١٩١٦ يذكر أن ثمة اتجاهين فلسفيين كلاهما خطأ، هما: «الشك» و «المذهب العقلي». الأول يقول: إنه ليس ثمة وجهة نظر فردية، وبهذا ينكر وجود الحقيقة، والثاني يؤكد وجود الحقيقة، لكنه من أجل ذلك يفترض وجهة نظر فوق فردية. وعند أورتيجا أن الاتجاه الصحيح هو القول بأوجه نظر عديدة بقدر الذين ينظرون إلى الكون، وكلٌ ينظر إليه من زاويته الخاصة. وكما لا يمكن اختراع الواقع، كذلك لا يمكن اختراع وجهة النظر. ووجهات النظر كلها صادقة، لأن كلاً منها يمثل المنظور الذي منه ينظر الانسان إلى الكون. إنها لا يستبعد بعضها بعضاً، بل بالعكس هي متكاملة أعني أنها يكمل بعضها بعضاً. وليس منها واحدة تستغرق أو تستنفد الواقع كله، بل لا يمكن إحداها أن تنوب عن غيرها أو تحل محلها.

ويحمل أورتيجا على المذهب العقلي من ناحية أخرى هي التجريد. وهذا طبيعي ما دام يعطي الفرد كل هذه الأهمية. إذ يرى أن «الحيوي هو العيني الفردي المشخص، هو الأوحد الذي لا نظير له. فالحياة هي الفردى» («تأملات كيخوته» ص ١٥١، سنة ١٩١٤ (Meditaciones del Quijote)). والحياة هي تبادل الجواهر، هي الحياة معاً، والوجود معاً، والاشتباك معاً في شبكة من العلاقات دقيقة جدا، كل منها تستند إلى الأخرى، وتتغذى كل منها على الأخرى وتستمد قوتها وانطلاقها.

ومن هذا الاتجاه أراد بعض تلاميذه - خليان مارياس خصوصاً - أن يستخلصوا أن أورتيجا قد سبق هيدجر في تحليلاته الوجودية في «الوجود

والزمان» سنة ١٩٢٧ بثلاث عشرة سنة. خصوصاً في العبارة التي اشتهرت فيما بعد. «أنا هو أنا وما يحيط بي» (yo soy yo y mi circunstancia) التي وردت في كتاب أورتيجا هذا. فقد أرادوا أن يفسروها على أنها تتضمن فكرة «الوجود - في - العالم» وفكرة «الوجود الأداة» عند هيدجر!

ولكننا نرى في هذا تعسفاً لا مبرر له. فشتان ما بين هذه الجملة الساذجة البسيطة التي قالها أورتيجا في سياق محدود بالبيئة الطبيعية والجغرافية وبين تحليلات الوجود الدقيقة العميقة البالغة التفاصيل عند هيدجر! وأين هذه الجملة من كتاب «الوجود والزمان» لهيدجر بصفحاته الأربعمائة على شدة إيجازها وامتلائها بالمعاني المركزة الموغلة في أدق أنواع التحليل الميتافيزيقي للوجود!

لهذا فإن محاولة تلاميذ أورتيجا المقارنة بينه وبين هيدجر محاولة تدعو إلى السخرية والرثاء!

وإنما كان أورتيجا - كما قال هو عن نفسه - رَجُل مناسبات mi obra es, por esencia y presencia, circunstancia «عملي هو في جوهرة ودافعه مناسبة» - أي انه صاحبُ لُمح وبوادهِ فكرية طارئة تخطر على باله فيصوغها في جُمَل رائعة بلغت القمة في بلاغة اللغة الإسبانية، ولعل تأثيره الأكبر إنما جاء من هذه البلاغة، ومن قدرته الهائلة على خَلْق مصطلحات جديدة في اللغة الاسبانية للتعبير عن المعاني الفلسفية التي استمدها من الفلسفة الاوروبية، والالمانية منها بخاصة، ولا نقصد بالخلق هنا خلق الألفاظ، فقد كان يكره التجديدات اللفظية، بل نقصد خلق معانٍ جديدة يبثُها في كلمات عريقة الأصل في اللغة الاسبانية.

فأورتيجا إذن صاحب أفكار فلسفية، وليس صاحب مذهب فلسفي، أفكار متباعدة الآفاق تمليها المناسبات.

ومن أبرز هذه الأفكار عنده فكرة «تمرُّد الجماهير» Rebelion de las masas التي تناولها في سلسلة من المقالات نشرها في جريدة يومية كانت تصدر في مدريد سنة ١٩٢٦ وجمعت فيما بعد تحت هذا العنوان. وخلاصتها أن

ثمة ظاهـرة خطيـرة في المجتمع الانسـاني المعاصـر هي ظاهـرة «التجمهر» aglomeracion و«الامتـلاء» el lleno فأينـما ولّيت نظرك وجـدت تجمهراً وامتلاء: فالمدن مليئة بالسكان، والبيـوت بالسـاكنين، والفنـادق بالنـزلاء، والقطارات بالرُكاب، والطرقات بالمارّة، والشواطئ بالمستحمـين، والملاهي بالروّاد، وعيادات الأطباء المشهـورين بالمرضى الخ، حتى أصبحت المشكلة الكبرى اليوم هي: أن تجد مكاناً في أي مكان.

ونتج عن هذه الظاهرة تعديل في الأحكام التقويمية، فأصبحت القيمة تقاس حسب مقدار التجمهر والامتلاء فالأكثف هو الأعلى في سُلم التقويم. فالمسرحية التي يقبل على مشاهـدتها أكبـر حشد من الجمهـور هي الأرفع مستوى؛ والصحيفة الأكثر قراء هي الأفضل، وحتى الكتاب الأكثر توزيعاً هو الأنفس.

ولهذا فرض الجمهور أحكامه في تقويم الأمور حتى أصبحت مخالفته علامة الشذوذ، بل على سوء الطبيعة! «فمن ليس مثل الناس يجازف باستبعاده» (ص ٤٧ - نشرة أو سترال).

وهذه الظاهرة مميّزة لعصرنا الحاضر، وهي أمر جديد تماماً أتت به مدنيتنا الحالية، ولم يشهد لها التاريخ نظيراً من قبل، إلاّ في العصور المناظرة لعصرنا في الحضارات القديمة، مثلما وقع في الحضارة الرومانية خصوصاً في عهدها الأخير.

على أن هذه الظاهرة إنما هي عَرَضٌ لواقعة أشمل وأكمل، وهي أن العالم قد نما، ونمت معه وفيه الحياة: كمّاً وكيفاً، مكاناً وزماناً. فلم يعد ثمة إنسان يحصر تفكيره في نطاق مدينته، أو وطنه، بل ولا قارّته، إنما أصبح تفكيره ذا مجال عالمي. وعما قليل سيمتد فيصبح على نطاق كوكبي بعد أن يصل إلى الكواكب! وكذلك من حيث الزمان: لم يعد يقتصر على التاريخ، بل ارتفع إلى ما قبل التاريخ، بل إلى العصور الجيولوجية الأولى. وتولدت عن ذلك رغبات جديدة في النفس الانسانية فأضحت تطمح ببصرهـا إلى

أقصى مدى في المكان وفي الزمان. وانعكس ذلك حتى على الحياة اليومية فالمواد التي يشتريها الانسان اليوم أبعد مكاناً الآف المرات عن ذي قبل، لأنه لم يعد يقنع بإنتاج البلاد التي ينتمي إليها، بل يطلب البضائع من أقصى أنحاء الأرض.

ويرى أورتيجا أن هذا النماء في الزمان والمكان علامة قوة، لا علامة انحلال، ولهذا فإن «تمرد الجماهير» علامة تقدم: «إن حياتنا، بوصفها ينبوعاً من الامكانيات، عظيمة ثرة وأسمى من كل حياة عرفت من قبل في التاريخ. ولأن مقدارها أكبر فإنها تجاوزت كل الحدود والمبادئ والمعايير والمثل التي خلفها الماضي. إنها أكثر حياة من كل الحيوات، وبهذا كانت أشد إشكالاً وتعقيداً. لا تستطيع التوجه في الماضي، بل عليها أن تخترع مصيرها» (ص ٧٠).

لكن لـ « تمرد الجماهير » هذا وجهه الآخر السيئ فقد أصبح الحكم في توجيه الأحداث هو المعايير التي يضعها الجمهور، وأصبح رجل الشعب هو الذي يحكم العالم ويقوده، بعد أن كان هو الذي يقاد. فما نتيجة هذا الحدث الكبير؟ النتيجة هي تركيب نفساني جديد يشعر معه هذا النموذج الانساني الجديد:

١ -أن الحياة سهلة، غنية، وأن الشخص العادي يحس في داخل نفسه بالانتصار والاستعلاء.

٢ - وهذا يدعوه إلى توكيد ذاته، والظن أن سلوكه الأخلاقي والعقلي حَسَنٌ وكامل، وهذا الرضا عن الذات يحمله على أن يُغَلِّق على نفسه دون أية سلطة خارجية، وعلى ألا يصغي لشيء ولا لأحد، وألا يضع آراءه موضع الشك، وعلى أن يتجاهل وجود الغير، فيعمل كأنه هو وحده الموجود في العالم.

٣ - ويتدخل في كل شيء فارضاً رأيه دون احتياط ولا تحفظ ولا رويّة وبالجملة يعمل وفقاً لنظام «الفعل المباشر».

ومثل هذا الموقف يقود حتماً إلى البربرية لأن البربرية معناها انعدام المعايير، والسير وفقاً للآراء الشخصية. «فليس ثم حضارة إذا لم يكن ثم معايير يستند إليها الناس. وليس ثم حضارة حيث لا توجد مبادئ قانونية مدنية يعتمد عليها. وليس ثم حضارة إذا لم يكن ثم احترام لبعض المواقف العقلية النهائية التي يرجع إليها في الجدال» (ص ٨٩).

لهذا ينتهي أورتيجا إلى القول بضرورة وجود «الصَّفوة» التي تستطيع أن تضع المعايير والأفكار الحقيقية وتحمل على احترامها والسير بمقتضاها. وواضح هنا تأثره الشديد باشبنجلر على وجه التخصيص.

وبهذه الفكرة حلل أورتيجا الموقف في إسبانيا. فنعى على إسبانيا أنها في تاريخها كان يعوزها «الصفوة» وقال: «إن المصيبة الكبرى في تاريخ إسبانيا هي انعدام الأقليات المختارة، وسيطرة الجماهير باستمرار. لهذا فإن ثمة واجباً يجب منذ الآن أن يوجه الارادات ويحكم العقول، ألا وهو: واجب الاصطفاء».

* * *

وفكرة أخرى عرضها أورتيجا في كتابه: «موضوع هذا العصر»، ألا وهي فكرة «الجيل» وعنده أن «الجيل» ليس زمرة من الناس الممتازين، وليس أيضاً جمهوراً؛ بل «الجيل» بنية اجتماعية مغلقة على نفسها فيها أقلية جليلة وجمهور، تسير في دائرة الوجود في اتجاه وبسرعة حيوية محدَّدة من قبل. و«الجيل»، هذا المزيج الديناميكي من الجمهور والفرد، هو المعنى الأهم في التاريخ، وهو بمثابة المحور الذي يدور عليه، إنه فضيلة إنسانية بالمعنى الدقيق الذي لهذا اللفظ عند علماء الحياة. وأفراده يأتون إلى الدنيا مطبوعين بعلاقات نموذجية تجعلهم يتشابهون فيما بينهم وبين بعض، وبها يختلفون عن أفراد الجيل السابق. وفي نطاق هذا التشابه يمكن أن يختلفوا عن بعض، اختلافات قد تكون أساسية أحياناً حتى ليحس بعضهم أنهم خصومٌ لبعض وهم يعيشون بجوار بعضهم البعض. لكن وراء الخلافات العنيفة بين الأطراف ما أيسر أن يكتشف المرء مشابه في الموقف! إنهم جميعاً أبناء عصرهم، وكلما زاد اختلافهم

ازداد تشابههم. إن بين الثائر والرجعي في القرن التاسع عشر مثلاً تشابهاً أكبر مما بين ثائر في القرن الماضي وثائر في القرن الحالي، أو بين رجعي في القرن الماضي ورجعي في العصر الحاضر.

والجيل الثاني يجد أمامه الصور التي عاش عليها الجيل السالف، لكن الحياة بالنسبة إلى كل منهما مناسبة ذات بُعْدين: فالجيل يتلقى من الماضي ما حيٌّ من قبلُ من أفكار وقيم وأنظمة، وفي الوقت نفسه يمارس قوة الابداع الكامنة فيه. ولهذا فإن موقفه مما هو له، غير موقفه مما تلقاه. وفي موازنته بين الاثنين تقوم روح الجيل. والمشكلة الكبرى أمام كل جيل جديد، هي: أي مقدار يأخذ مما تلقى، وأي مقدار يدع؟ أي مجال يتركه لقوته الخالقة؟ وأي مجال يحتفظ به لقوى الماضي الذي وصل إليه؟ والأجيال على مدى التاريخ تتفاوت في طريقة الاجابة عن هذا السؤال: فهناك أجيال تفني روحها في الماضي، وأخرى تثور عليه وتتنكر له.

والأولى هي أجيال الشيخوخة، والثانية هي أجيال الثورة، أجيال الشباب التي ترى أن واجبها ليس في المحافظة أو الاتباع أو العود إلى الاصل، بل واجبها أن تنبذ الماضي وتبتدع الجديد، وتمارس قوة الخلق بأقصى ما تستطيع. وقد يقع في الجيل الواحد صراع بين كلتا النزعتين ممثلتين في المتمسكين بعمود التقاليد، وفي الثائرين المطالبين بالتجديد.

ولكل جيل رسالته الخاصة، وواجبه التاريخي المفروض عليه. ولا مناص له من أن ينمي البذور الكامنة في وجوده، وأن يصوز حياته وفقاً لنزعاته واتجاهاته الذاتية، لكن قد يحدث للأجيال - كما يحدث للأفراد - أن تنصرف عن أو تخفق في تحقيق الرسالة المنوطة بها، وتقصر في أداء واجبها فتسقط من تلقاء ذاتها، وتهرب من التصميم الكوني الذي أودع فيها. فبدلاً من أن تستجيب لنداء الخلق الكامن في ذاتها، تظلّ صماء عن صوت رسالتها، مؤثرة أن تعيش على النظم والأفكار والمتع التي خلفها الآباء والأجداد. ومن الواضح أن هذا التخلي عن المكانة التاريخية المنوطة بها لا يمكن أن يذهب دون

أن يلقى أصحابه عنه العقاب. إنهم يسقطون عن عجلة الحياة في دورانها على مدى التاريخ.

تلك فكرة «الجيل» كما حللها أورتيجا، تحليلاً يثير أعمق التأملات. فما أحرانا اليوم بإمعان النظر فيها، حتى نعرف أين سيكون موضعنا من عجلة الحياة الدائبة الدوران!

أونامونو والمعنى الأسيان للحياة

أونامونو شخصية فذّة في كل شيء. في فكرها ووجدانها، وسلوكها في الحياة.

فذٌّ في فكره لانه لا يمكن ان يندرج تحت مذهب من المذاهب الفلسفية او الفكرية عامة، بل كان أبغض شيء لديه أن يضعه الناس تحت صفة أو اسم من الصفات والأسماء التي يبادر الناس إلى إلصاقها برجال الفكر والعلم والفن ثم يخيل إليهم بعد هذا انهم استراحوا من تحديدها والوقوف من بعد عندها – حتى قال عن نفسه: «لا أريد أن يضعني الناس في خانة، لأني أنا ميجيل دى أونامونو، نوع فريد، شأني شأن أي إنسان آخر يريغ إلى الشعور الكامل بذاته» (Mi Religion).

بل لا يندرج تحت أي وصف عام من أوصاف أهل الكتابة: فلا هو فيلسوف، لأن افكاره لا ترقى إلى درجة تكوين مذهب فلسفي بالمعنى الدقيق لهذا اللفظ، ولا هو قصصي، لأن قصصه تتجاوز القواعد التقليدية المرسومة للقصة، ولا هو كاتب مسرحي لأن الجمهور أجمع حينما شاهد مسرحياته تمثل على أنها ليست من المسرح في شيء؛ ولا هو شاعر، لأن شعره حافل بالأفكار أكثر منه بالغناء والموسيقى، ولا هو سياسي لأن اتجاهاته في السياسة كانت من التذبذب والاضطراب بحيث لم يعرف أصحابه ولا أعداؤه ما هو مذهبه السياسي. وبالجملة لم يكن واحداً من هؤلاء، لأنه كان كل هؤلاء مجتمعين في شخص واحد، نسيج وحده في كل مناحي حياته المادية والروحية.

على أنه يجمع هذه النواحي كلّها وجدان حادٌّ يدفع به إلى الغلو في إدراك معاني الحياة والاحساس بنبضها وتدفُّقها، يصاحب هذا كله أو كنتيجة له قلق مرهف عنيف من الوجود وشعور بالغ بطابع الحياة الأسيان (Tragico).

ولد دون ميجيل دي أونامونو (Miguel de Unamuno) في مدينة بالباو (Bilbao) على خليج الباسك في شمال إسبانيا في التاسع والعشرين من شهر سبتمبر سنة ١٨٦٤ وأمضى دراسته الابتدائية في سان نيقولاس في بلباو، تلميذاً هادئاً مغموراً لم يلمع بين لداته. وفي اليوم الحادي والعشرين من فبراير سنة ١٨٧٤ سقطت قنبلة على سقف منزل مجاور للمنزل الذي كان يقطن فيه وأسرته أثناء الحروب الكارلية، فكان لها في تكوينه، كما يقول، أثر عميق، فإنها كانت بذرة الشعور الوطني التي ستنمو وتسمق دائمًا طوال حياة أونامونو وإليها يُعْزىَ اهتمامه البالغ بالسياسة القومية. ثم دخل معهد بسكايا سنة ١٨٧٥ - ١٨٧٦ ليقضي دراسته الثانوية. ومضت أربع سنوات ليس فيها نمو يذكر، بعدها بدأ يقرأ قراءات جدية واسعة مغلقاً على نفسه في مكتبة أبيه، يقرأ خصوصاً كتب فيلسوفي إسبانيا: بالمس (Balmes) ودونوسو كورتيس (Donoso Cortés) ومن كتب بالمس عرف كنت وديكارت وهيجل، معرفة ناقصة من غير شك، لأن بالمس (سنة ١٨١٠ - ١٨٤٨) كان قليل البضاعة من الفلسفة العقلية، لكنه أفاد منه أن عرف الفلسفة فبدأ يقرأ لكنت نفسه وفشته وهيجل، وبلغت حماسة الشباب الأولى أن حملته على وضع مذهب فلسفي في هذه السن المبكرة، قيد فيه آراءه في الزمان والمكان والعلة والجوهر، والمبدأ الأول.

وفي سنة ١٨٨٠ دخل جامعة مدريد ليدرس الآداب والفلسفة في كلية الآداب، وأمضى ثلاث سنوات حصل في أثرها على الليسانس. وفي سنة ١٨٨٤ أي في السنة التالية حصل على الدكتوراه في الآداب برسالة في «اللغة البسكية» وكانت تلمع في مدريد في ذلك الحين أسماء: الاركون (١٨٣٣ - ١٨٩١) القصصي والسياسي، وأيالا (Ayala) ودون خوان فاليرا (١٨٢٤ - ١٩٠٥) الدبلوماسي الواسع الثقافة المتعدد أنواع الكتابة، ودونوسوكورتيس

(١٨٠٩ - ١٨٥٣) ومننندث إى بلايو (Menéndez y Playo) (سنة ١٨٥٦ - ١٩١٢) أغزر باحث في تاريخ الفكر والأدب الأسباني. وإبان دراسته بجامعة مدريد حدثت له أزمة دينية عنيفة.

ولما أتم شهادة الدكتوراه، عاد إلى بلدته بلباو، وظل بها يمارس التعليم الخاص حتى سنة ١٨٩١، وفي تلك الفترة عرف حبه الأول والأخير من فتاة تدعى كونشا، كما مارس الصحافة فكان يكتب في مجلة أسبوعية اسمها «صراع الطبقات».

وعاد إلى مدريد في ربيع سنة ١٨٩١ ليتقدم لترشيح نفسه للكراسي الخالية في الجامعات؛ تقدم أولا لكرسى علم النفس والمنطق والأخلاق ثم الميتافيزيقا؛ فلم يظفر بها نظراً لاستقلاله في الرأي؛ وأخيراً تقدم لكرسي اللغة والأدب اليونانيين فحصل عليه في جامعة شلمنقة. وفي تلك الأثناء عرف أنخل جانيبت (Angel Ganivet) (سنة ١٨٦٢ - سنة ١٨٩٨) رائد جيل سنة ١٨٩٨ الذي انتحر وهو قنصل في فنلنده وكانت سنه السادسة والثلاثين وكان على وعي مرهف بالروح الاسبانية، ومصيره كان رمزاً لمصير إسبانيا نفسها.

واستمر أونامونو يشغل كرسي استاذ الآداب واللغة اليونانية في شلمنقة حتى سنة ١٩٠١ حين عين مديراً لجامعة شلمنقة نفسها، محتفظاً في الوقت نفسه بكرسي اللغة الاسبانية. على أن شغله لهذين الكرسيين لم يكن إلا من أجل المعاش، أما اهتمامه الحقيقي فكان بالفلسفة خصوصاً، ثم بالسياسة. لكن انشغاله بالسياسة هذا قد جر إلى فصله من منصب مدير الجامعة سنة ١٩١٤. ولما قامت الحرب العالمية الأولى خاض غمار السياسة إلى أخمص قدميه، مدافعاً عن قضية الحلفاء ضد حزب اليمينيين الذي كانوا يناصرون المانيا، وكان من الناحية الداخلية من أشد أعداء الملكية بل خصمًا لدوداً شخصياً للملك ألفونس الثالث عشر، فراح يكتب مقالات عديدة ضده في الصحف الأجنبية مما أدى إلى الحكم بسجنه ست سنوات، لكن صدر عنه

العفو فوراً. وفي سنة ١٩١٩ رشح نفسه نائباً جمهورياً، لكنه أخفق في الانتخاب. ولما أعلنت ديكتاتورية بريمو دي ريفيرا سنة ١٩٢٣ حمل عليها أونامونو حملة عنيفة، بلغت ذروتها في رسالة وجهها إلى مدير تحرير صحيفة: «نحن» (Nosotros) في بوينوس أيرس في الأرجنتين ونشرت في الصحيفة نفسها. فكانت هذه الرسالة سبباً في إصدار قرار من بريمو دي ريفيرا بنفي أونامونو من إسبانيا في العشرين من فبراير سنة ١٩٢٤؛ وأرسل إلى جزيرة فورتفنتورا؛ لكن مدير مجلة (Le Quotidien) الفرنسية أنقذه من المنفى في ٩ من يوليو من نفس العام؛ وبعد هذا بقليل أصدرت الحكومة الاسبانية قراراً بالعفو عنه. غير أن اونامونو لم يشأ العودة إلى اسبانيا، بل بقي في باريس، ومنها رحل إلى هنداية على الحدود الفرنسية الاسبانية، ومنها ظل يحمل على دكتاتورية. بريمو دي ريفيرا، إلى أن سقطت، فعاد إلى اسبانيا في ٩ من فيراير سنة ١٩٣٠. واستقبل استقبالاً حافلاً من الثوار الذين حطموا عرش الملكية والدكتاتورية. وفي ١٩٣١ عُرض عليه من جديد أن يشغل كرسى الآداب واللغة اليونانية في جامعة شلمنقة، لكنه فضل عليه اللغة الاسبانية. ثم عين «مديراً مدى الحياة» لجامعة شلمنقة وانشئ له كرسي خاص باسمه مع الحرية المطلقة لتدريس ما يشاء؛ وفي سنة ١٩٣٥ منح أعظم وسام في الجمهورية، فلقب بلقب «مواطن الشرف لسنة ١٩٣٥». واختير نائباً في الجمعية التأسيسية التي وضعت دستور الجمهورية الناشئة.

ثم قامت الحرب الأهلية في إسبانيا في صيف ١٩٣٦ بين الوطنيين والشيوعيين. فأعلن انضمامه إلى الوطنيين. لكنه خطب بعد ذلك خطبة لم ترض الوطنيين فطردوه من منصب مدير الجامعة، ولم يلبث إلا قليلاً حتى توفي بالسكتة القلبية في الحادي والثلاثين من شهر ديسمبر سنة ١٩٣٦.

فلسفته:

أما عن فلسفته، فليس لأونامونو، كما قلنا، فلسفة بالمعنى الدقيق لهذا اللفظ، إنما هي آراء وأفكار متناثرة قد يستشف منها صورة في الوجود والحياة

أغلبها ورد في كتابيه الرئيسيين: «في المعنى الأسيان للحياة» (سنة ١٩١٣) و«حياة دون كيخوته وسنتشو» (سنة ١٩٠٥).

والذين تأثرهم أونامونو في تفكيره هم على الأخص: بسكال وكيركجور. وكلاهما، كما قلنا آنفاً، من أسرة روحية واحدة: فكلاهما متوحّد ذو حياة باطنة قوية عنيفة يتجاذبها القلق والشك من ناحية، والايمان أو إرادة الايمان من ناحية أخرى. وأونامونو حلّل شخصية بسكال في بحث كتبه أولا في «مجلة الميتافيزيقا والأخلاق» (RMM) سنة ١٩٢٣ (ص ٣٤٥ - ص ٣٤٩) بمناسبة الذكرى المئوية الثالثة لميلاده. فقال عنه: إنه شخصية أسبانة. وفهمه على نحو إسباني خاص كما قال: «لما كنت أنا إسبانياً، فإن بسكالي أيضاً إسباني من غير شك» (الموضع نفسه ص ٣٤٥) ولهذا ربطه بأقطاب الروحية الاسبانية: القديسة تريزا الأبلية وريموندو سابندو، وريموندو مارتين، وسان سيران؛ وإغناطيوس دى لويولا - أما كيركجور فقد عرفه أونانو أول ما عرفه عن طريق براندس (Brandes) في دراسته عن كيركجور (سنة ١٨٧٩) فأعجب به وبلغ الاعجاب حداً حمله على دراسة اللغة الدنمركية فأتقنها. وقرأ كيركجور في أصله فازداد به ولوعاً وتأثراً: وقد جذبه إليه أخذه بفكرة اللامعقول وإن كان الأساس في قول كليهما بهذه الفكرة مختلفا، والنزعة إلى الفردية، والتفرقة بين المسيحية الرسمية والمسيحية الحقيقية.

أما الفلسفة الاسبانية في زمانه وقبيله فلم يكن فيها من القوة ما يمكن أن يؤثر في شخصية مثل شخصية أونامونو. فقد كان يؤثر فيها فلسفة ك. ف. كراوزه (C.F.Krause) التي جلبها من ألمانيا خوليان سنث دل ريو Julian Sanz del Rio الذي أوفدته الحكومة الاسبانية إلى المانيا للاطلاع على التيارات الفلسفية الألمانية سنة ١٨٤٣.



أونامونو

وإنما تأثر أونامونو مباشرة بالتيارات السائدة في أوروبا وأهمها في ذلك الحين أي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر: المثالية في الهيجلية الجديدة والوضعية ممثلة أتباع سبنسر وأوجيست كونت (Comte)، ولكنه وقف من كليهما موقف المعارضة باسم مذهب آخر يرتبط أكثر ما يرتبط بمذهب كيركجور.

ذلك أن أونامونو يرى أن موضوع الفلسفة هو الانسان العيني الموجود الحي المؤلف من لحم وعظم، الإنسان المفرد الذي يولد ويموت، ويتفلسف لا بعقله فحسب، بل وبارادته وعاطفته وروحه وبدنه؛ فالإنسان يتفلسف بكل أجزائه. وهذا الانسان المفرد الحي ليس هو الأنا المطلق الذي يقول به فشته والمثاليون الألمان، وليس هو الحيوان السياسي كما يقول ارسطو، أو الانسان الاقتصادي الذي تقول به الماركسية، أو الحيوان الناطق الذي يقول به الفلاسفة التقليديون. لهذا يقول أونامونو تصحيحاً لقول الشاعر الكوميدي اللاتيني: أنا إنسان، ولا شيء إنسانيا بغريب عني -: أنا إنسان، وليس ثمَّ إنسان غريبٌ عني، لأنه يرى أن الاسم العيني أوضح هنا دلالة من الصفة: فلا اسم معنوياً ولا صفة، ولا إنسانيّ ولا إنسانية، بل الانسان العينيّ الحي نفسه الانسان الذي نراه ونسمعه، أخونا، أخونا الحقيقي.

والإنسان غاية وليس وسيلة، والحضارة كلها مرتبة له، لكل إنسان، ولكل ذات إنسانية، والمسألة الكبرى بالنسبة إلى الإنسان هي البقاء؛ ومن هنا كان طموح الانسان إلى الخلود. ويقتبس أونامونو هنا كلمة لكيركجور «المهم بالنسبة إلى من يوجد أن يوجد وجوداً لا نهاية له». بيد أن الايمان بالخلود هو مجرد إيمان؛ وليس أمراً عقلياً، ولهذا لا يمكن هذا الطموح أن يتخذ صورة منطقية عقلية. بل هو أمرٌ قائم يفرض نفسه على النفس كالجوع. وكل هموم الإنسان تدور حول مسألة بقائه في الوجود. فهو يخلق العالم المادىّ المحيط به من أدوات ومنشات من أجل المحافظة على جوهر حياة الموجود الحي؛ ويخلق العالم المعقول: العلمي والعقلي، من أجل المحافظة على البقاء. والغريزة الجنسية إنما قصد بها إلى الغاية نفسها، أي الاستمرار في البقاء.

ولكن هذا الانسان في جوهره أسيان، لأنه يصطدم دائماً بما يعوق سبيله إلى البقاء. فكل نزوع حيوي يصادف عائقاً يحول بينه وبين أن يتحقق، فيضطر إلى مصارعته، وقد يقهره وقد يتغلب هذا العائق عليه فيصرعه. والكفاح في الحياة أيضاً يصطدم بمنافسة الغير. وفي الكفاح من أجل البقاء في الوجود لا بد أن يصطدم كل موجود بخصم لم ولن يقهره أحد، وهو الموت. وليس أمام مسألة الخلود غير ثلاثة حلول:

أولاً: إما أن أعلم انني سأموت كليةً، فلا يبقى أمامي غير اليأس النهائي القاتل والإذعان الكظيم.

ثانياً: أو أن أوقن أنني لن أموت بكلِّي، بل سيبقى مني جزء خالداً، وبهذا تطمئن نفسي ولن يعود ثم إشكال.

ثالثاً: أو لا أعلم على وجه التعيين ما هو الحق في هذا الأمر، وفي هذه الحالة لن يكون لديّ غير حل واحد، هو النضال.

وأونامونو يستبعد الحلين الأوّلين، ولا يبقي إلا على الثالث، وليس على الانسان إذن إلا أن يناضل في سبيل البقاء باستمرار («في المعنى الأسيان للحياة» ص ٣٧).

ويتخذ أونامونو رمزاً لهذا النضال شخصية دون كيخوته: فكفاحه تعبير عن النزاع بين العالم كما هو، وكما يصوره لنا العقل والعلم، وبين العالم كما نريده أن يكون، فدون كيخوته لا يذعن للعالم ولا لحقيقته ولا للعلم ولا للمنطق، ولا للفن ولا لعلم الجمال، ولا للأخلاق، بل يثور على هذا كله، وينتهي إلى اليأس بعد أن رأى عبث النضال، ومن هذا اليأس يولد الأمل البطولي، الأمل اللامعقول، الأمل الجنوني، ولسان حاله يقول كما قال بصورة أخرى ترتليانوس: آمُلُ لأنه غير معقول - بدلا من قول ترتليانوس: أومن لأنه غير معقول. لقد كان دون كيخوته وحيداً مع سائسه المطيع الساذج سنتشو، وحيداً إذن مع وحدته.

• ودون كيخوته ترك للعالم الشيء الكثير؛ لقد ترك الدون كيخوتية، وهي

نهج ومذهب في المعرفة، ومنطق خاص، وعلم جمال من نوع فريد، وأخلاق نسيج وحدها؛ إنها أمل في أمر غير معقول.

والعظيم فيه أنه كان موضوعاً للهزء والسخرية، وأنه انهزم؛ لأنه بانهزامه قد انتصر؛ ولقد ساد الدنيا بأن منحها ما تسخر به منه. على أن دون كيخوته لم يكن يائساً كل اليأس، أعني متشائمًا، لأنه كافح واستمر يكافح برغم ما لقيه من هُزء وهزيمة، ولأن التشاؤم ابن للغرور، ومجرد حذلقة، بينما دون كيخوته كان جاداً ولم يكن مغزوراً.

إن الفلسفة - عند أونامونو - علم بمأساة الحياة، وتفكير في المعنى الأسيان للحياة. إنها تنبثق من الايمان، وتستند إلى اللامعقول، وهي نتيجة عملية جراحية أجراها على نفسه لم يستعمل إبانها بنجاً آخر غير الفعل الدائب في سبيل البقاء؛ ولكنه فعلٌ جوهره النضال، ولا نتيجة لهذا النضال غير هزيمة الانسان، لكن هذه الهزيمة نفسها هي أروع انتصار.

مقالات أونامونو

وميجيل دي أونامونو من أوائل الذين أسسوا أدب «المقالة» في اللغة الأسبانية، إلى جانب زميله المفكر الأكبر أورتيجا اي جاست ثم أثورين. وقد جمعت أشهر مقالاته في سبعة مجلدات ونشرت ضمن «منشورات بيت الطلبة» في مدريد، وأهمها:

«حول الأصالة القومية» (٥ مقالات) - «الحياة حلم» - «الايمان» «الكرامة الانسانية» - «أزمة الوطنية» - «إلى الباطن» - «الفردية الأسبانية» - «حول الفلانية» - «نفوس الشباب» - «النزعة العقلية والنزعة الروحية» - «الحضارة والمدنية» - «ملاء الملاءات، وكل شيء ملاء» - «الكبرياء» - «الوحدة» - «حول المرتبة والاستحقاق» - «ما الحقيقة؟» - «سر الحياة» - «حول الاخلاص والنزاهة» - «المذهب والشخص» - «النزعة الأوروبية».

الحضارة والمدنية:

ونبدأ بتحليل مقالة الممتاز عن «الحضارة والمدنية».

يقول اونامونو أن ثمة وسطاً خارجياً هو عالم الظواهر المحسوسة، التي تحيط بنا وتسندنا، ووسطاً باطناً أو داخلياً هو شعورنا نحن، وهو عالم أفكارنا وتخيلاتنا وأمانينا وعواطفنا. لكن ليس من الممكن تحديد الفواصل بين كلا الوسطين، إذ لا يستطيع أحد أن يخبر أين يبدأ الواحد أو ينتهي الآخر، ولا أن يرسم خط تقسيم بينهما، ولا إلى أي حد نحن ننتسب إلى العالم الخارجي، أو إلى أي حد هذا العالم ينتسب إلينا، فأنا أقول. «أفكاري، إحساساتي» كما أقول:

«كتبي، ساعتي، حذائي»، وأقول: «أمتي، وطني» وأقول أيضاً: «شخصي»!
وكم نقول: «ملكي» عن أمور أنا أنتسب إليها!

و«ملكي» يسبق «الأنا» فالأنا يتجلى أنه مالك، أولاً، ثم منتج، وينتهي بأن يظهر الأنا الحقيقي، حينما يصل إلى مطابقة إنتاجه مع استهلاكه.

والوسط الباطن أو الداخلي يتكون عن الوسط الخارجي بنوع من التكاثف العضوي، وعالم الشعور ينشأ عن عالم الظواهر ويؤثر فيه وفيه ينتشر. فثم مد وجزر وانتشار وانكماش مستمر بين الشعور وبين الطبيعة التي تحيط به، وبقدر ما تطبع النفس وذلك بالتشبع بالواقع الخارجي، فإني اضفي روحية على الطبيعة باشباعها بالفاعلية الباطنة فأنا والعالم كلانا يصنع الآخر على التبادل. ومن هذا الفعل ورد الفعل المتبادلين ينشأ في داخلي الشعور بأناي، أناي قبل أن يصبح «أنا محضاً». والشعور بالذات هو نواة الفعل المتبادل بين عالمي الخارجي، وعالمي الداخلي، ولا حاجة إلى التوسع في القول بأن الانسان يؤثر في الوسط وأن الوسط يؤثر في الانسان، وأن الوسط يؤثر في نفسه بفضل الانسان، والانسان يؤثر في نفسه بفضل الوسط. فنحن بأيدينا نضع الأدوات في العالم الخارجي، ونصنع استعمال هذه الأدوات في عالمنا الداخلي: والأدوات واستعمالها أغنيا عقولنا، وعقولنا وقد غنيت عن هذا الطريق تغني بدورها العالم الذي منه استخرجنا هذه الأدوات. فالأدوات هي إذن عالمان في وقت واحد: عالم الداخل، وعالم الخارج. إن ثم مشاركة هائلة بين الشعور وبين الطبيعة. وكل شيء يحيا في الشعور، في شعوري، نعم كل شيء حتى شعوري بذاتي، وحتى ذاتي أنا وذوات سائر الناس. ومن المهم جداً أن نشعر شعوراً عميقاً حاداً بهذه المشاركة بين شعورنا وبين العالم، وكيف أن هذا الأخير من عملنا كما أننا نحن من عمله، لأن عدم إدراك هذه المشاركة يفضي إلى نظرات جزئية»، «مثل تلك التي تسمى باسم «التصور المادي للتاريخ»، القائل بأن الانسان مجرد لعبة في ايدي القوة الاقتصادية».

وهنا يتساءل أونامونو: هل الوسط الاجتماعي هو الذي يتقدم، أو الفرد؟ ويجيب قائلاً:

إنه منذ اليونان وما تقدم هو العلوم والفنون والصناعات والنظم الاجتماعية والوسائل والآلات، لا القدرة الانسانية الفردية، إن الذي تقدم هو المجتمع احرى من أن يكون الفرد هو الذي تقدم، المدنية احرى من أن تكون الحضارة هي التي تقدمت، ويمكن أيضاً أن يقال اننا حين نولد لا نكون مزودين بأي كمال أكثر من اليونان القدماء، واننا نرث العمل المتراكم للقرون في وسطنا الاجتماعي، لا في تركيبنا الباطن أو تركيبنا العقلي ويمكن، على العكس من ذلك، أن يقال أيضاً ان تقدم الملكات الفطرية للفرد تسير بنفس الخطوات، المتفاوتة في السرعة، التي يسير بها الوسط الاجتماعي، وأن المدنية والحضارة يتقدمان معاً، وبنفس الدرجة، بفضل أفعالهما وردود أفعالهما المتبادلة.

ولا يشكن أحد في أنه حتى لو حطمت كل الآلات الميكانيكية لظل العلم الذي أبدعها والمكتنز في العقول الانسانية، نقول لظل هذا العلم كاملاً حياً قابلاً للانتقال من عقول إلى عقول. إذ ينبغي التمييز تماماً بين انتقال المزيد من القدرة العقلية بواسطة جهاز عضوي جسماني، وبين هذه الواقعة وهي أن الحضارة (أو الثقافة) الباطنة تظل حية قابلة للانتقال رغم تحطيم أجهزة المدنية.

إن من الحبة تثمر الشجرة، وهذه تعطي حبة أخرى، في نفس الوقت الذي فيه تمهد الأرض حولها لتلقيها. والحبة تحتوي في ذاتها على الشجرة الماضية والشجرة المقبلة، إنها أبدية الشجرة. ونحن بني الانسان نحن حبوب شجرة الانسانية. والانسان، الانسان حقاً، الانسان الذي هو إنسان بكل معاني هذه الكلمة، يحمل في داخله كل العالم المحيط به، ويمدن كل ما يعالجه بثقافته.

وهنا قد يعترض بفكرة «العود» التي قال بها فيكو والقائلة بأن في التقدم مصاعد ومهابط، وأدوار نزول بعد أدوار صعود، وأطوار انحلال بعد أطوار ازدهار. ولكن هذه الفكرة إنما أوحى بها تصور خاطئ للتقدم، وذلك بتصوره على أنه يسير في خط مستقيم مؤلف من سلسلة من التموجات الصاعدة ابداً.

لا ليس الأمر هكذا، في نظر أونامونو. إنما التقدم سلسلة من

الانتشارات والتكاثفات الكيفية، إنه إثراء الوسط الاجتماعي بمركب يتكاثف. ويتركز فيها بعد، عن طريق التنظيم والنزول إلى الأعماق السرمدية للانسانية، والتمهيد بذلك لتقدم جديد. نعم، إن التقدم توال من البذور والأشجار، وكل بذرة أحسن من السابقة عليها، وكل شجرة أغنى من سالفتها. والطبيعة، بسلسلة من الانتشارات والتكاثفات، والتفاضلات والتكاملات، تنفذ في الروح، كما تنفذ الروح في الطبيعة. والمدنيات أرحام لمدنيات مقبلة تتكون فيها كالأجنة ثم تولد كمدنيات جديدة.

ومن المدنية تتركز الحضارة، والنظم الاجتماعية تهيئ تقدم المجتمع، لكن هذا التعقيد الخارجي المتزايد ينتهي بأن يكون هو نفسه جرثومة ومبدأ فناء. فالحرف، الذي يحمي الروح الوليدة ويتجسدها، يقتلها حينما تصبح ناضجة. والأمر نفسه ينطبق على الكلام، الذي يلد الفكر ويخلقه، ولكنه في النهاية يخنقه: فيموت اللحم الحي بعد أن تحجر بسبب الغشاء الذي تحولت إليه الطبقة اللحمية التي خرج منها.

وإنها للحظة رهيبة حافلة بالقلق والضيق تلك التي نشعر فيها بضغط الرحم، وهكذا الحال في المدنيات: فحينما تغوص المدنيات الخارجية. وعالم النظم والأبنية الاجتماعية - في أسفها الذاتي، تحرر الحضارات الباطنة التي كانت امهاتها والتي خنقتها في النهاية.

وكم هو منظر محزن في نظر الروح الرومنتيكية أن ترى انهيار مدنية! نعم، هو محزن، لكنه جميل! فالمدنيات، شأنها شأن بني الانسان، تولد، وتعيش، وتموت وتتحلل كما تركبت. ولا مناص لها من أن تموت، من أجل أن تثمر الحضارة التي تركزت فيها، كما أننا معشر بني الانسان لا بد أن نموت من أجل أن تثمر أعمالنا. وبدون الموت تظل أعمالنا عقيمة، من الممكن أن تتزايد، لكنها لن تعطي ثماراً. إن المدنية تتحلل لكن: أولاً تحمل عناصرها المنفصلة طاقة أغنى من تلك التي نجم عنها التحليل؟ أو لم يحمل رجال فجر العصر الوسيط، وأبناء انحلال الامبراطورية الرومانية، خلود روما في نفوسهم؟

وليس قليلاً أن تزيد عناصر العالم عنصراً، ولـو واحداً، أكـثر من العناصر التي بدأ بها منذ أن انفصلت الأرض عن السديم! ذلك لأن العدد المتزايد من التراكيب التي يسمح بها هذا العنصر الجديد يمكن من إيجاد عالم أفضل ولا سبيل إلى إيجاد تركيبات جديدة الا بشرط تحطيم التركيبات القديمة بل هذه نظرة آلية، وهناك ما هو أفضل منها: فإن العالم إذا ما حقق كل محتواه الممكن، وأصبح ترابا فإن من الواجب أن نعتقد أن كل جزيء من هذا التراب، وكأنه ذرة أحادية كاملة، يحمل في داخله كل العالم القديم، والعالم الجديد.

ويا لها من ثمرة رائعة لمدنية أن تظفر بهذا العنصر الجديد، بهذه الذرة الاجتماعية الجديدة، بهذا الانسان الجديد. بفكرة جديدة! إن نمطا انسانياً جديداً، وفكرة حية جديدة لكفيلان بانشاء عالم جديد على أنقاض العـالم القديم.

إنسان جديد! هل فكرنا جدياً فيما تنطوي عليه هذه الكلمة من معان! إن الانسان الجديد حقاً معناه التجديد الشامل للانسانية جمعاء، لأن الانسانية ستقتني روحه، إن ذلك بمثابة درجة جديدة في السلم الشاق المؤدي بالإنسانية إلى مـا فوق الانسـانيـة. وكـل المـدنيـات مهمتهـا أن تنشئ حضـارات، والحضارات مهمتها أن تنتج أناساً، وايجاد الناس (بالمعنى الكامل) هو الغاية من المدنية، والانسان هو النتاج الأعلى للانسانية، والواقعـة السرمـدية في التاريخ. وما أجمل أن ينبثق من بقايا المدنية إنسان جديد! إن الإنسان الجديد معناه المدنية الجديدة.

ويقول أونامونو انه لا معنى للسؤال: هل المجتمع صنع من أجل الفرد، أو الفرد من أجل المجتمع - لأني أنا المجتمع، والمجتمع هو أنا. والذين يجعلون الواحد في مقابل الآخر: المجتمع والفرد، الاجتماعية والفردية - هم أولئك الذين يأخذون مأخذ الجد هذا السؤال: ما الذي كان أولاً: البيضة أو الدجاجة؟ إن كلمة «أولاً» هذه دليل على الجهل.

ذلك أن «المن أجلية» هنا لا معنى لها إلا فيما يتعلق بالشعور والارادة و «من أجل» تتعلق بشعوري: فالعالم والمجتمع من أجلي أنا، لكني أنا في نفس الوقت المجتمع والعالم، وفي داخل الأنا يوجد الآخرون، ويقيمون وهناك يظلون باستمرار. فالمجتمع في كل فرد، وكل فرد في المجتمع.

ولا ضير من تحلل المدنية، ففي ذلك تمهيد لايجاد مدنية جديدة. وينبغي أن نساعد على هذا الافراز وتنشيط سير هذا التحلل لعناصر المدنية، ولا بد من تحرير الحضارة من المدنية التي تخنقها.

وبنبرات حارة يدعونا أونامونو إلى هجر هذه التربة العتيقة التي حجرت روحنا، ولنحول المدنية إلى حضارة، ولنبحث عن جزر عذراء خاوية، حبلى بالمستقبل، وطاهرة طهارة صمت التاريخ، جزر الحرية، ابنة الطاقة الخلاقة، الطاقة المتجهة دائمًا نحو المستقبل.

نعم، المستقبل، هذا الملكوت الأوحد للمثال!

ذلك تحليل موسع لهذا الفصل الذي عقده أونامونو عن الحضارة والمدنية، وفيه نلمح تأثره بالتفرقة المشهورة في فلسفة الحضارة عند المفكرين الألمان بين الحضارة وبين المدنية، والتي ستجد تحليلها الأدق الذي يبلغ مرتبة وضع قانون عام لتطور الحضارة، عند أوزفلد اشبنجلر.

ولتقدير قيمة أفكار أونامونو هنا ينبغي ألا ننسى أنه كتب هذا المقال في مطلع القرن، وأن فلسفة التطور كما ارتادها داروين واسبنسر كانت هي السائدة في تلك الفترة، وأن الأمل في احداث ثورة جذرية في الانسانية كان هو الرجاء الأكبر عند المفكرين في نهاية القرن الماضي حين سادت فلسفة نيتشه في الانسان الأعلى، وصنع ابسن شخصية «براند» وانتشرت المذاهب الاجتماعية الداعية إلى بناء مجتمع جديد على أنقاض المجتمع البورجوازي المسيطر آنذاك، وتنازع موقف الانسان اتجاهان قويان متعارضان في ادراكهما لمعاني الحرية والتقدم والمستوى الواجب للانسانية.

وأونامونو كان من دعاة التغيير الجذري للمجتمع في سبيل العلاء بقيمة الانسان. وكان من الحماسة للتقدم الانساني بحيث طغت العاطفة المشبوبة على الرؤية العقلية الواضحة. ورغم ذلك فآراؤه موحية، تنضح بأنبل العواطف الانسانية النزعة، بالمعنى الديناميكي لهذه العبارة، لأن أونامونو كان من دعاة النضال العالي في سبيل تحقيق القيم الانسانية الرفيعة، ولم يستسلم للعواطف الهينة الرخيصة المستسلمة، ولا للمعاني الجوفاء التي لا تقوم على ساقين، لأنه لا يهتم إلا بما هو عيني: فهو لا يهمه الانسانية، وانما يهمه «الانسان العيني، المكون من لحم وعظم، الانسان الذي يولد ويتألم ويموت ويأكل ويشرب ويلعب وينام ويفكر ويتمنى، الانسان الذي يرى ويسمع، أخونا، أخونا حقاً» كما قال في كتابه الرئيسي عن «الشعور الأسيان بالحياة». ولا عجب في ذلك، فهو من المتأثرين بأبي الوجودية كيركجور، ويعد من رواد الوجودية الملهمين.

المذهب والشخص:

وتحت عنوان «الفلانية» (وكلمة «فلان» العربية انتقلت إلى الاسبانية كما هي) كتب أونامونو بحثاً طويلاً يتناول فيه موضوع المذهب والشخص: لماذا يؤثر الناس أن يتحدثوا عن الأشخاص بدلاً من المذاهب، وأن ينسبوا إلى الاشخاص بدلاً من الآراء، فيقال «الكنتية» بدلاً من «النقدية الجديدة»، و«الهيجلية» بدلاً من المثالية المتعالية، الخ، ويقال الماركسية بدلاً من الاشتراكية العلمية، ألخ وهكذا نجد غالباً نسبة المذهب إلى شخص بدلاً من نسبته إلى معنى أو فكرة، وكأن المذهب الفلسفي يساوي بقدر ما يكشف عن شخصية واضعه.

ولتفسير هذه النزعة عند الناس يقول أونامونو إنه لا شيء أرسخ في الانسان من ميله إلى تشبيه كل شيء بالانسان. وحتى أشد الناس حماسة في مكافحة هذه النزعة لا يستطيعون التخلص منها. إذ نجد مثلاً أن معظم الذين يصيحون ضد الأضرار الناجمة عن نزعة التشبيه بالانسان في العلم يتحدثون باستمرار عن الاطراد والثبات في قوانين الطبيعة، دون أن يدركوا ان مثل هذا المبدأ هو مصادرة لا تنشأ ولا تأتي من التجربة، بل تستنبط من طريقتنا

في العمل ومن شعورنا ومن ضروراتنا العملية. وكم قالوا وكرروا أن فكرة القوة وما شابهها من أفكار إنما نستمدها من شعورنا، ومن الطريقة التي بها نشعر بما نبذل من مجهود. ونحن نشعر بأنا «واحد» من خلال تغيراتنا وتنوعاتنا، ومن هنا نستنتج صفة الوحدة، ونبسطها على كل الطبيعة.

والسبب في ذلك أننا في حاجة إلى أن نشبه بأنفسنا القوى الخارجية، وأن نجد في سلوكها بعضاً من سلوكنا. ومن هنا كان تطور فكرة الألوهية في الضمير الانساني. وكما قال أوغسطين في «الاعترافات» وهو يتكلم عن الله: قال: «من ذا الذي يدرك الله ويعبر عن الله؟ وما ذلك الذي يلتمع أحياناً في عيون نفسي ويجعل قلبي يخفق رهبة ومحبة؟ انه شيء مختلف كل الاختلاف عني، ولهذا أتجمد خوفاً، وهو شيء هو بعينه ذاتي، ولهذا أشتعل حباً.»

ومهما يكن من رأينا في تصوير الالوهية فثم اسقاط من أنفسنا على هذا التصوير:

إننا نتصور الله كأنه مثلنا، لأن طرقه وأعماله شبيهة بأعمالنا وطرقنا، ومع ذلك فهي تختلف عنا كل الاختلاف: كاختلاف اللامتناهي عن المتناهي.

وهكذا نرى الضرورة التي تلجئ الانسان إلى تشبيه القوى العليا بالانسان، بل والتصور الأعلى للالوهية. وحتى الذين ينكرون الألوهية يشبهون - عن علم أو غير علم - الطبيعة والقانون والمادة بالانسان «فاللامعلوم» عند هربرت اسبنسر، و«الصورة» عند هيجل كلاهما يشبه بالقوة الانسانية. ان «الصورة» الهيجلية قوة إنسانية الشبه، وتشخيص.

فالفكرة ليست شيئاً ذا قوام جوهري بحيث يمكن أن تقوم بذاتها، بل هي تفترض دائماً عقلاً يتصورها. وحين نريد أن نجسم الأفكار ونعطيها قيمة موضوعية عالية، كما فعل أفلاطون فلا بد من البحث عن عقل عال فيه تنعقد هذه الأفكار، وهو الذي يتصورها. ومذهب النماذج الأولى أو الأفكار السابقة على الظواهر لا بد أن يفضي إلى النفس الالهية، وإلى الروح اللامتناهية

السرمدية التي ولدتها. والسبب في هذا أن الفكرة كما قلنا ليست ذات قوام جوهري يستقل بنفسه في الوجود، إنها لا توجد إلا في العقل الذي يتصورها. والفكرة في ذاتها، مجردة عن العقل الذي يؤديها ويهبها الحرارة في العاطفة والاهتزاز في الارادة وهذه الفكرة شيء بارد، متحجر، عقيم. والفعل العقلي لا يحدث في الانسان دون نصيب من العاطفة وقدر من الارادة مهما يكن هذا القدر ضئيلاً. واسبنسر، ومعه بعض علماء النفس والاجتماع كان يرى أن الأفكار لا تقود العالم، وان تقدم الانسانية مرجعه إلى العواطف، لا إلى الافكار.

لكن أونامونو يرى، على العكس من ذلك، أن تقدم الجنس البشري إنما يرجع إلى الناس، ومن توالي الناس بعضهم وراء بعض وبعضهم مختلف عن بعض، وأن العالم لا ينقاد بالافكار ولا بالعواطف بل بالناس، الناس بأفكارهم وعواطفهم وأفعالهم.

وقد يعترض على هذا فيقال إنه إذا كان من المؤكد أن الناس هم الذين يقودون العالم ويحددون تقدم النوع الانساني فإنهم إنما يفعلون ذلك بفضل أفكارهم، بل ومقودين بأفكارهم. ويجيب أونامونو عن هذا الاعتراض قائلاً إن ثمة اعتباراً ينبغي ها هنا ألا نغفله وهو: الاختلاف الهائل بين ما يسمى عادة باسم الفكرة: أي شيء يمكن تسجيله على الورق والايحاء به إلى شخص آخر بعيد، وبين الفكرة التي تحيا وتنمو في عقل إنسان غير منفصلة عن هذا العقل. وهذا العقل بدوره لا بد أن يحتويه فرد له جسم ويسري فيه الدم والحياة.

إننا نعرف الناس أكثر مما نعرف الأفكار ولهذا نحن نثق فيهم أكثر من ثقتنا بالأفكار. فالانسان هو دائماً هو هو، مع تغيرات ضئيلة جداً، أما الفكرة الواحدة فلا تظل دائماً هي هي. إنها ليست دائماً هي هي لأنه إذا كانت الحياة معناها الفعل، وإذا لم يوجد إلا ما يفعل، وما يوجد لا يحيا إلا بقدر ما يفعل، فإن الفكرة الواحدة، والتصور المحدد مرتين بنفس الطريقة يحدث

في عقلين مختلفين نتائج مختلفة. ذلك لأن فردين، هما أ، ب، في ظروف متماثلة يفعلان بطريقة مختلفة، وكلاهما يفسر ويبرر لنفسه ولغيره أفعالها المختلفة بواسطة نفس الفكرة ولتكن جـ. فالفرد أ يسند فعله إلى الفكرة جـ ، والفرد ب يسند الفعل المضاد إلى نفس الفكرة جـ، وكل منهما يتهم الآخر بعدم الاتساق المنطقي. وأكثر من هذا نجد أن الفرد «أ» يفسر ويبرر سلوكه اليوم بالفكرة «أ» ولكنه غداً يفسر سلوكه ويبرره بالفكرة «د». وهكذا نجد أن الفكرة ليست هي التي تقود الانسان، بل الانسان هو الذي يستعين بالفكرة ليبرر مسلكه، وفي سبيل ذلك لا يتردد في أن يغير أفكاره لتتلاءم مع تغير أنواع سلوكه.

إن الافكار، حتى أبعدها عن التجربة، لا تتبلور إلا إذا تجسدت في هذا الانسان أو ذاك. وبهذه المناسبة يذكر أونامونو مظاهرة التقديس التي أحيط بها في ألمانيا تشييع جنازة فردينند لاسال (١٨٢٥ - ١٨٦٤) الزعيم الاشتراكي الشهير، الذي اشترك في ثورة سنة ١٨٤٨، وفيها التقى بكارل ماركس، وأنشأ في سنة ١٨٦٣ الهيئة العامة للعمال الألمان التي عرفت فيما بعد باسم حزب الديمقراطية الاشتراكية. وقد قتل في مبارزة سببها مسألة غرامية: يقول أونامونو انه من الغريب أن الفوضويين، بينما يحتجون ضد عبادة الأشخاص هذه، فإنهم ينشرون على أوسع نطاق صور باكونين (١٨١٤ - ١٨٧٦) الفوضوي الروسي المعروف، وصور الأمير كروبوتكين (١٨٤٢ - ١٩٢١) الزعيم الفوضوي الروسي الآخر، وغيرهما وأقاموا لهما نوعاً من العبادة.

إن الأفكار لا تولد غير الافكار، والناس لا يولدون غير الناس، وإن كانت الأفكار لا يمكن أن تولد الأفكار إلا بواسطة الناس، والناس لا يمكنهم أن يصنعوا أناساً بمعنى الكلمة إلا بواسطة الأفكار.

ولكن أونامونو لا يريد أن يفرض هذا الرأي فرضاً، لأنه يرى أن للرأي المضاد القائل بأن الناس هم الذين ينبغي أن يكونوا في خدمة الأفكار - نقول انه يرى لهذا الرأي وجاهته أيضاً، فيقرر انه ليس ثم خلاف حقيقي بين كلا الرأيين، وإنما يرجع مناط الخلاف إلى التفضيل بين قيمتين، وفي مثل هذه

الأمور نجد العاطفة لا الاستدلال المنطقي، هي التي تتحكم، وثم عوامل عملية هي التي تحمل على تفضيل الناس على الأفكار أو العكس. فمن الناس من يعتقدون أنهم يفهمون الأفكار خيراً من الناس ويشعرون معها بطمأنينة أكبر. ومن الناس على العكس من ذلك، من لا يشعرون بالدعة والثقة إلا مع الأشخاص الذي يعرفونهم، ويستريبون في كل مذهب. وأنصار تفضيل الأفكار يلومون أولئك الذين يفضلون الناس على قلة استعدادهم لفهم الأفكار وتقديرها، ويستندون في هذا إلى القول بأن الانسان كائن لا يستحق إلا القليل من الثقة ومن المستحيل الاحاطة به وفهمه تماماً. ولكن أونامونو يرى أن المعرفة التامة بمدى وقيمة المذهب أشد استحالة.

وهكذا ينتهي أونامونو إلى إلقول بأن الأشخاص لا الأفكار، هم الذين يقودون الناس والعالم. وهذا هو الذي يفسر نسبة المذاهب إلى أشخاص، لا إلى معان وأفكار.

ملاء الملاء:

وننتقل الى بحث آخر عنوانه يعارض العبارة المشهورة الواردة في سفر «الجامعة» في الكتاب المقدس والتي تقول: «باطل الأباطيل وكل شيء باطل».

وأونامونو يستبدل بها عبارة مضادة هي: «ملاء الملاءات وكل شيء ملاء».

وهو في هذا البحث يتناول روح اليأس التي تستولي على بعض الناس لخيبة آمالهم، عزاء وسلوى لأنفسهم، وهم الذين يقولون: «لماذا تهتم بالسعي للظفر باسم ومكانة، ما دمت لن تعيش على الأرض غير بضعة أيام، والأرض نفسها لن تعيش غير بضعة أيام من أيام الزمان الكلي؟ ستأتي لحظة يغطي النسيان فيها على اسم شكسبير واسم أخمل الناس ذكراً.

وهذه الرغبة في الشهرة وهذه النزعة إلى السيطرة؛ إلى أي سعادة حقيقية تقودان؟ . . .».

مثل هذه العبارات تطن طوال التاريخ كطنين الجدجد في الليل أبان الصيف، أو هدير الأمواج على شاطئ البحر، بغير انقطاع. ورغم أن بعض الأصوات القوية العالية تخنق هذه الشكاة، المنبعثة من روح الانحلال، فإنها مستمرة ابداً، كضوضاء البحر وأمواجه تتكسر على الصخور.

لكن إذا سمعت إنساناً يشكو هذه الشكاة فلا تشكن في أنه حلم أحياناً بالمجد، وربما لا يزال يحلم به، والمجد: هذا الظل للخلود. أما الناس البسطاء فلا تصدر منهم أبداً مثل هذه الشكاة. والشعراء وعشاق المجد هم الذين طالما تغنوا بعبث الحياة الدنيا.

وأونامونو ينصحنا إذا سمعنا هذه الشكاة أن نعارضها بهذه العبارة: «ملاء الملاءات، وكل شيء ملاء» نعم! ابحث عن (روحك بذراعي الروح نفسها، وعانقها وضمها إليك، واشعر بها جوهرية حارة، فإذا اشتعلت بلهيبها فقل وأنت مليء بالايمان بالحياة التي لا تنتهي ابداً: «ملاء الملاءات، وكل شيء ملاء».

وعل المرء أن يسعى لملائه، يسعى إلى القوة أو الظفر بالشهرة، فإن سمع أحد رفاقه إبان هذا السعي ينشده النشيد اليائس عن باطل الأباطيل، فعليه أن يحس في نشيده أنه مجرد موجة عابرة زائلة، وأن هذا الرجل لم يمس روح نفسه بنفسه، وأنه لا يملك ذاته تمام الملك، ويعوزه عيان جوهره.

نعم عيان الجوهر – هذه هي الكلمة التي ينبغي أن تكون شارة سعي الانسان. أي أن يسعى لادراك جوهر ذاته، وأن يمتلك هذا الجوهر عن وعي بعد تحقيق ما تستطيع تحقيقه من ممتلكات يعج بها جوهره.

إن العبارة: «ملاء الملاءات، وكل شيء ملاء» هي صيحة السرور، صيحة التحرر والاستمرار، ولا يمكن الوصول إلى النطق بها إلا بعناق ذراع الروح لذراع الروح، أي بالشعور الروحي التام بجوهر الانسان، من خلال سخرية البعض، وحقد الآخرين، واحتقار هؤلاء وعدم اكتراث معظم الناس.

وعلينا أن ندرك ذواتنا بأن نحب ذواتنا أولاً، وحب ذواتنا هو الشرط لحب الآخرين، لأننا لا نعتقد في وجود الآخرين إلا إذا اعتقدنا في وجود ذواتنا أولاً. إن الانسان الذي يؤمن حقاً بوجوده الخاص لا بد ساع إلى الايمان بالغير، لأنه مضطر إلى ربط ذاته بالآخرين، ووصلها بالغير وتحقيق ذاته من خلال الغير.

لكن روح الانحلال، وهي ترفع راية كتب عليها «باطل الاباطيل» تعود إلى الهجوم وتقول: «إذا كنت لا تموت كلية، وكنت تبقى جوهرياً، ما دام هذا هو ما نؤمن به، فلماذا تريد أن تترك بعد موتك اسمًا؟ إذا ارتحلتْ بجوهرك فلماذا تريد أن تترك ظلك من ورائك؟».

لكن ما على الانسان إلا أن يتابع سيره، ولا يلتفت لأن هذه الرغبة في ترك أثر من بعده هي الازدهار الطبيعي للايمان بوجوده. وكل موجود بوجوده الخاص يؤمل في أن يترك أثره في الموجودات الأخرى. لقد وُجد شكسبير (أو شخص ألف المسرحيات التي تحمل اسمه) وقد عبر عن نفسه في مسرحياته، ولا يزال يعيش فيها إلى الآن. وكل الذين يقرأونه، على مر العصور وفي سائر انحاء الأرض، يتلقون في نفوسهم روح شكسبير، حتى لو كان ذلك على هيئة بذرة غامضة، ولأن كل الناس الذين تلقوه وأولئك الذين لا يزالون يتلقونه ذابوا في روح واحدة، تبعث شكسبير الأمس فيهم، وقد اكتمل وتجلى. وشكسبير الجديد الذي عاش بأعماله في مختلف البلدان سيغدو ليحيا ويملأ جوهر شكسبير الأمس واليوم. إن كلا منا ينتقل في أعماله وانتاجه.

صحيح أن الفرد الذي يؤمن بانحلال ذاته ولا يعتقد في وجوده الجوهري يمكنه أن يعيش، بل وأن ينتج أعمالاً ذات قيمة، لكن لا يمكن تصور شعب بأكمله تسود فيه هذه الروح، شعب جدير بالحياة، إن مثل هذا الشعب سيكون شعباً من العبيد.

وهكذا يؤكد أونامونو روح الأمل المتواصل في الانسان، وفي عمله في الدنيا، وفي جوهره المستمر في أعقابه أو أعماله ونتاجه، ويحمل على صيحات

اليأس والقنوط التي تشيح بوجهها عن العالم، مستسلمة للجانب السلبي من الوجود.

إن الحياة عنده أسيانة، ولكن أساها ينبغي ألا يدفع بالمرء إلى انكارها وإلى اليأس من قيمة استمرارها. وعلى المرء، من خلال الآلام والمصاعب وألوان المرارة، أن يستشرف إلى تعميق الشعور بـالذات، وأن يبلغ مـلاء الملاءات، ويصل إلى الامتلاء الكامل حينما يرقد قلبه رقدته السرمـدية في الراحة اليمنى للألوهية.

اسلوبه الفكري:

«أودعت في كتبي حرارة وحياة، حتى تقرأ. وأودعت فيها وجداناً: وجدان الكراهيـة، والازدراء، ووجدان التحقـير مرات عـديدة، هـذا أمر لا أنكره، لكن هل الحرارة لا تصدر إلا عـما يسمونـه الحب، وفي معظم الأحوال هذا الحب ليس إلا ثرثرة ورخاوة، أو ضعفا في العقل؟ نعم لقد وضعت فيه أيضاً ألوان حبي، حبي أنا، تلك الألوان من الحب التي تجعلني أغضب، وتجعلني حاداً قُلَّباً، أميل إلى الازدراء. نعم بالحب أجعل نفسي غير محبوب،بحبٍ أكبر وأصفى من ذلك الحب الذي يسعى لقاطف خداع وبه ينصحني بعض الناس».

هكذا كانت كتابات أونامونو: مثيرة حافلة بالمشاعر، وذلك لأنه كان شديد الاهتمام، لا يعرف عدم الاكتراث إلى قلبه وعقله سبيلاً.

وهو يرى أن ثمة سنداً ومستودعاً من الحب في قـاع كثير من ألوان الكراهية وكثير من الناس يكره بعضهم بعضاً، أو بالأحرى يعتقدون ذلك لأنهم يحترم بعضهم بعضاً، ويقدر بعضهم بعضاً، بل ويحب بعضهم بعضاً.

«ونحن لا نكره، ولا نحب إلا ما يشابهنا من بعض النواحي، على نحو أو آخر، أما ما هو مضاد لنا تماماً أو مختلف عنا اختلافاً مطلقاً فلا يستحق حبنا ولا كراهيتنا، بل عدم اكتراثنا. إذ جرت العادة بأن ما أكرهه لدى

الغير، أكرهه لأني شعرت به في نفسي، فإذا كانت شوكه الغير تجرحني، فما ذلك إلا لأنها تجرحنى في داخل نفسي. انه حسدي، وكبريائي، وتهيجي وجشعي هي التي تجعلني أكره الكبرياء، والحسد، والتهيج والجشع عند الآخرين. وهكذا يحدث أن ما يربط الحب بالمحب والمحبوب هو نفس الأمر الذي يربط الكره بالكاره والمكروه، وعلى نحو ليس أقل قوة ودواماً».

وإذاً فما تنضح به كتاباته أحياناً من كراهية إنما تصدر عن حب. وما في كتاباته من حدة قد مارسه هو على نفسه. ولهذا يقول: «أنا السيف وحجر الطاحون، وأنا أرهف السيف في نفسي».

والحب الغنيف مصدره أنه ليس رسول سلام بين الناس. وفي هذا يقول لأحد أصدقائه: «يا صديقي! إن الله لم يبعثني في الدنيا رسولاً للسلام ولا من أجل حصاد التعاطف، بل أرسلني لأبذر أنواع القلق والمضايقات، واحتمال الكراهية. وهذه الكراهية هي ثمن نجاتي». ذلك لأن السلام، السلام الروحي، هو في العادة كذب وسبات، وهو لا يريد أن يعيش في سلام لا مع الناس ولا مع نفسه. إنه يطلب الحرب، الحرب في داخل نفسه. وشعاره هو: «الحقيقة قبل السلام!».

وقد ظل أونامونو في حرب مستمرة مع نفسه ومع خصومه: فكان كثير المساجلات مع الكتاب، وكان يرسل سهامه الحادة إلى كل ما لا يرضى عنه، خصوصاً وقد شهد مصرع الامبراطورية الأسبانية سنة ١٨٩٨، وهو حادث كان له أبلغ الأثر في نفوس كل الأسبان، والمفكرين الأسبان بخاصة فدفع إلى أراقه بحار من المداد حول مصير اسبانيا، وإمكانيات تجديدها، وأسباب انهيارها، وما يمكن اقتراحه في سبيل إعادة مكانتها، وما هو الأسباني الأصيل، وما موضع اسبانيا بين أوروبا وأفريقية لأنها معقد الصلة بين الاثنتين وقد دخل أونامونو حلبة هذه المعركة بجعبة حافلة بالسلاح والذخيرة، وراح يطلق الرصاص ذات اليمين وذات اليسار، في تناقض بارز حيناً، ورغبة صريحة في المفارقة والادهاش حيناً آخر. وحتى حين كان يسكت، لفترات قصيرة جداً، كان يفكر بصوت عالٍ كما قال: «إن من الناس من يفكرون

بصوت عال، وأنا واحد من هؤلاء. وحين أسكت أحلم، لكني لا أفكر وأقول باللسان ما أقوله بالقلم».

ولنأخذ مشكلة من هذه المشاكل التي صال فيها أونامونو كنموذج لطريقة تفكيره ومساجلاته، وهي مشكلة خطيرة في التاريخ الأسباني الحديث لأن اسبانيا، خصوصاً في القرن السادس عشر، كانت في مواجهة أوروبا كلها تقريباً. ومن هنا شاع القول بأن افريقية تبدأ عند جبال البرانس (الفاصلة بين فرنسا وإسبانيا) وقامت المعركة بين دعاة الأسبانية، وكان الأولون يقول: «ينبغي أن نكون - نحن الاسبان - أوروبيين» و «ينبغي أن نكون حديثين» و «يجب أن نصبح عصريين»، و«لا بد من مسايرة العصر» والخلاصة أن دعواهم هي «الاوروبية» و«العصرية».

ودخل أونامونو المعركة بمقال طويل نشره في ديسمبر سنة ١٩٠٦ قال فيه إن كلمة «أوروبي» تعبر عن فكرة غامضة جداً، غامضة كل الغموض. وأشد منها غموضاً كلمة «عصري». وقد يبدو أننا لو جمعنا بين الكلمتين في العبارة «أوروبي عصري» لكان ذلك أوضح. ولكن الواقع أن ذلك سيزيد الأمر غموضاً على غموض.

وفي مناقشته لا يفزعه أن يقال عنه إنه لا يستخدم المنهج العلمي المستند إلى المنطق والبراهين العقلية والوثائق، ويقرر أنه لا يريد منهجاً غير الانفعال الوجداني: «لا اريد منهجاً آخر غير منهج الوجدان المنفعل، وإذا انتفض صدري من التقزز أو الكراهية أو الرحمة أو الافتقار، فاض القلب وتكلم الفم وتدفقت الكلمات كما تشاء».

ثم يتساءل: «هل أنا اوروبي؟ هل أنا عصري؟» فيجيب ضميره «كلا! لست أوروبياً، أوربياً بمعنى الكلمة، كلا لست عصرياً، عصرياً بمعنى الكلمة» ويتابع فيقول:

«وعدم شعورك بأنك لست أوروبياً ولا عصرياً، أفلا يسلب منك صفة الأسباني؟ وهل نحن الأسبان لا نقبل الرد إلى الأوروبية والعصرية؟ وفي هذه الحالة، أفلا نجاة لنا؟ ألا توجد حياة غير الحياة العصرية والأوروبية؟ وحضارة أخرى؟ . . . أما عن نفسي (أي أونامونو) فيجب أن أعترف أنني كلما ازددت في الأمر تأملاً، اكتشفت أن روحي تشعر بكراهية شديدة لكل ما يُعَد مبادئ موجهة للروح الأوروبية الحديثة، وللسنة العلمية اليوم بمناهجها واتجاهاتها. إن الناس يتحدثون كثيراً عن شيئين، هما: العلم والحياة. وكلاهما بغيض إلى نفسي – هكذا ينبغي أن أعترف».

ويصرح بأنه حين كان من أنصار اسبنسر كان مولعاً بـالعلم. لكنه اكتشف فيما بعد أنه كان على خطأ في هذا الولع. كخطأ اولئك الذين يعتقدون أنهم سعداء، وهم في الواقع ليسوا كذلك. «كلا، لم أكن ابداً عاشقاً للعلم، ذلك لأني كنت أبحث دائماً عن شيء وراءه.» فإن سأله سائل: وماذا تريد أن تضع في مقابلة العلم؟ أجاب: «الجهل، لكن هذا ليس بالأمر المؤكد ان في وسعي أن أقول مع الـواعظ، ابن داود (سليمان)، ملك أورشليم، إن ما يزيد علماً يزيد ألماً، ونفس النهاية تنتظر العالم والجاهل، لكن لا، ليس الأمر هكذا. ولست في حاجة إلى اختراع كلمة أعبر بها عما يقابل العلم، لأن هذه الكلمة موجودة، ألا وهي: الحكمة. لكنك قد تتساءل: وهل الحكمة تتعارض مع العلم؟ وأنا – مقوداً بمنهجي الخيالي، وبوجداني المنفعل الروحي وبكراهياتي العميقة وانجذاباتي الباطنة – أجيب فأقول: نعم، هناك تعارض: إن العلم ينتزع الحكمة من الناس ويحولهم عادة إلى أشباح محملة بالمعلومات.»

تلك هي الفكرة الأولى. العلم. والفكرة الثانية وهي الحياة لها أيضاً ما يقابلها، وهو الموت. وهذا التقابل يفيد في إيضاح التقابل الأول. فإن نسبة الحكمة إلى العلم كنسبة الموت إلى الحياة، أو إذا شئنا قلنا إن الحكمة نسبتها إلى الموت كنسبة العلم إلى الحياة. فموضوع العلم هو الحيـاة، وموضـوع الحكمة هو الموت. العلم يقول: «يجب أن نحيا» ويسعى باحثاً عن الوسائل المؤدية إلى إطالة الحياة وتيسيرها، وتطويلها، وتوسيعها، وتخفيفها، وجعلها

مقبولة حلوة، أما الحكمة فتقول: «يجب أن نموت» وتسعى باحثة عن الوسائل المؤدية إلى إعدادنا للموت على خير نحو. ولقد قال اسبينوزا في القضية رقم ٦٧ من القسم الرابع من كتاب «الأخلاق»: «إن الانسان الحر لا يفكر في الموت ابداً، وحكمته ليست في تأمل الموت بل في تأمل الحياة» ولكن أونامونو يرفض قول اسبينوزا هذا بكل شدة، لأن مثل هذه الحكمة لن تكون حكمة بعد، بل ستكون علمًا، ومثل هذا الرجل الحر من كل قلق، ومن الهم، ومن نظرة ابي الهول لن يكون رجلاً. ويمضي أونامونو في مفارقاته هذه فيقول: «وها هي ذي فكرة أخرى لا أحبها مثل فكرتي الحياة والعلم، وهي فكرة الحرية. فليس ثم حرية حقيقية إلا حرية الموت!»

ويتسائل بعد هذا: لكن إلى ماذا يسعى اولئك الذين يتعلقون بالعلم والحياة والحرية، مديرين ظهورهم للحكمة والموت؟ إنهم يسعون إلى السعادة. فالأوروبي العصري يأتي إلى الدنيا سعياً ورا السعادة لنفسه وللآخرين، ويعتقد ان واجب الانسان أن يسعى كي يكون سعيداً.

ولكن أونامونو لا يقر ابداً بهذا المبدأ: مبدأ السعادة والبحث عن السعادة وأن غاية الانسان العصري هي السعادة. ويسوق في مقابل ذلك محرجة اعتباطية كما سماها: اعتباطية لأنه، كما قال، لا يستطيع أن يبرهن عليها بالمنطق بل تمليها عليه العاطفة التي يفيض قلبه بها، لا عقله الذي في رأسه. وهذه المحرجة تقول: إما السعادة، أو الحب. فإذا شئت الواحد فعليك أن تتخلى عن الآخر إن الحب يقتل السعادة والسعادة بدورها تقتل الحب. – وهذه معان طالما عبر عنها الصوفية الأسبان، الذين يرى فيهم أونامونو الفلاسفة الحقيقيين الوحيدين.

وهو يريد أن يخلص من هذا إلى القول بأن المثل الأعلى للأسباني يخالف هذا المبدأ الذي اتخذه الأوروبي الحديث محور حياته. ومن هنا كان الأسبان متمردين على الثقافة الأوروبية الحديثة، ولا يرى أونامونو في هذا الموقف أية غضاضة، وما على الأسبان من لوم إذا شاءوا أن يعيشوا وأن يموتوا خارج هذه الثقافة (أو الحضارة)الأوروبية.

وهو لا يقصد من هذا إلى الدعوة إلى الجهل والهمجية وعدم الفعل. كلا، «فإن ثم طرقاً لانماء الروح، والسمو بها، وتوسيع الآفاق أمامها، وإشاعة النبل فيها والالهية دون اللجوء إلى وسائل هذه الحضارة الأوروبية. وأعتقد أن في استطاعتنا أن نمارس وننمي حكمتنا دون أن ننظر إلى العلم إلا كوسيلة، مع اتخاذ الحيطة اللازمة حتى لا تفسد روحنا. وكما أن حب الموت والشعور بأن الموت هو مبدأ حياتنا الحقة ينبغي ألا يحملانا على التخلي العنيف عن الحياة، أي على الانتحار، - لأن الحياة إعداد للموت، والموت يكون أفضل بقدر ما يكون الاعداد له أحسن - فكذلك حب الحكمة يجب أن يحملنا على النظر إلى العلم على أنه إعداد، ولا شيء غير الاعداد، للحكمة. ومن ناحيتي أستطيع أن أقول انه لو لم أشارك في ميدان بعض العلوم الأوروبية الحديثة، لما كنت قد استمرأت طعم حكمتنا الافريقية القديمة وحكمتنا الشعبية وكل ما يزعج الفريسيين والصدوقيين من أصحاب النزعة العقلية، تلك النزعة المروعة التي تسمم الروح. ولكثرة ما سمعت من تسابيح تمجد العلم والحياة، أثارا ريبتي وأحياناً فزعي، وأحببت كلمة الموت، والتأمل الذي لا يقوم به الرجل الحر في نظر اسبينوزا، الرجل السعيد».

ولهذا ينتهي أونامونو إلى دعوة مضادة وهي: أسبنة أوروبا، بدلاً من أوربة أسبانيا، كما يريد دعاة الأوروبية. وهو لا يقصد من ذلك خضوع أوروبا روحياً وفكريا لأسبانيا، بل عدم الاستسلام لأوروبا: أن تتفتح أسبانيا لأوروبا، وفي نفس الوقت لا تستسلم لها، أن تظل في ان واحد مفتوحة ومغلقة بالنسبة إلى أوروبا وإلى العالم بأسره.

ومن هذه المشكلة يتبين أونامونو وطريقته في المساجلة والتفكير: إنه يفكر بوجدانه، ويأبى أن يقف عند حدود المنطق، إنه يؤثر الانفعالية على النزعة العقلية، ويحرص على الجذور التاريخية الممتدة إلى أعماق الزمان السحيقة، بدلاً من النتائج «الجاهزة» للصناعة والعلم الحديث، لأنه يرى في ذلك تحديداً للانسان، بينما أونامونو يريغ الى فتح كل الآفاق أمام الانسان، والامتداد بها حتى اللانهاية. ومن هنا لا يستطيع المرء أن يتابع أفكاره بوضوح وتسلسل.

إن فكره حافل بالمفارقات والمتناقضات، ينبع من وجدان حار مشبوب لا يحكمه منطق ولا ينتظمه اتساق أو نظام، ولكنه عرم حي، متدفق تدفق تيار الحياة، أسيان لأن الوجود أسيان.

ألبير كامي
أديب الثورة واللامعقول

كان مصرع ألبير كامى (Albert Camus) خير مصداق لمذهبه في الوجود! لقد قتل في حادث سيارة على الطريق الأهلي رقم ٥ وهو عائد إلى باريس بعد عطلة رأس السنة في الساعة الواحدة والدقيقة الخامسة والخمسين في اليـوم الرابع من شهر يناير سنة ١٩٦٠، اصطدمت السيارة في انحرافها، لتفادي عربة نقل، بشجرة دُلب، فمات ثاني أصغر حاصل على جائزة نوبل للآداب، مات لفوره دون «تمرد» ولا «مقاومة».

مات ميتة «لا معقولة» (absurde) ذلك الذي رأى أن كل ما في الوجود «لا معقول» وإن لم ينقطع «رجاؤه في الانسان».

مات ميتة «استسلام» (résignation) ذلك الذي نادى دائمًا «بالتمـرد» و«الثورة» و «المقاومة».

ولو كان قد مات وهو «يقاوم» لكان أدّى دوره الحقيقي ، وهو الذي قاوم احتلال بلاده إبان الحرب العالمية الثانية بشجاعة وذكاء نادري المثال.

ولو كان قد مات وهو «يثور» و«يتمرد» على بربرية القوة الغاشمة التي تفرض العذاب والارهاب والبطش والطغيان في البلاد التي ولد فيها - الجزائر المناضلة الرائعة الجهاد - لكان قد ادى دوره الحقيقي خير أداء، وهو الذي طالما ندّد قلمه بجرائم الاستعمار الفرنسي - أي استعمار بلاده هو - في الجزائر،

لأنه أحس وشارك في الشعور بالظلم الرهيب الذي يعانيه شعب الجزائر من جانب المستعمرين (Colons) الفرنسيين، فأدرك - وهو الطالب البائس المحروم - أن اخوانه الحقيقيين هم أبناء الجزائر المسلمون المستضعفون الذين أذلهم بنو أهله ووطنه.

لكنه لو كان قد مات وهو يؤدي أحد هذين الدورين لكان موته «معقولاً» ولكذبت فلسفته في الوجود والحياة.

وإذن فقد كان موته خير دليل على صدق فلسفته.

وُلد ألبير كامي في السابع من نوفمبر سنة ١٩١٣ في قرية موندوڤي بعمالة قسنطينة في الجزائر لأب فرنسي وأم إسبانية. وكان أبوه عاملاً زراعياً في تلك القرية أثناء ذلك الموسم؛ ثم قتل في معركة المارن (Marne) الأولى فترملت أمه وهي في الخامسة والعشرين وراحت تسكن مدينة الجزائر لتجد لها عملاً فأقامت في بيت حقير في حي بلكور (Belcourt) ومعها ابناها وأمها وأختها الخرساء العاجزة، وعاشت عيشة الفقراء المدقعين فتأثرت طفولة ابنها الأصغر - البير - بهذا الحرمان وأحسَّ بأن الفقراء مصيرهم الوحدة والصمت والاستسلام الهادئ لكن كان يخفف من وقع هذه الفاقة النكراء شيئان: الشمس والبحر؛ شمس الجزائر الحارة الناعمة، وبحرها الأزرق القاتم الذي يعمر الخيال الواسع.

فقضى كامي إذن طفولته وشبابه في الفقر، فامتلأت نفسه بأحاسيس الأذكياء من طبقة الكادحين: الشعور بالظلم، ومرارة التفاوت الاجتماعي بين الطبقات، واستعلاء الأغنياء والمترفين وإهانة الثراء الفاحش المتكبر. وهي مشاعر تفضي عند النفوس الرقيقة إلى الاستسلام والرضا الحزين بالكفاف والفرار إلى عوالم خارقة يخلفها الوهم، ولكنها على العكس من ذلك تؤدي إلى التمرد والثورة على الأوضاع والسخط الشامل، وأحياناً إلى الرغبة في التدمير والانتقام الطائش لدى النفوس العنيفة أو الواعية: لهذا لم تكن أفكار كامي في هذه النواحي صادرة عن قراءات قرأها أو مبادئ عقلية مجردة استهوته

وخلبت فضوله الفكري، بل كانت تنبع من أعماق الشعور بالتجربة الحية لما عاناه في حياته تلك: إبان طفولته وصباه في أزقة مدينة الجزائر. ومن هنا كان الصدق في تعبيره، والعمق في إيمانه، والحرارة في نبراته.

وساعد على تفتح مواهبه في الصبا أن كان له معلم في المدرسة الابتدائية يدعى جرمان (Germain)، من أولئك المعلمين المغمورين في المدارس الابتدائية، ولكنه على ذلك جمهوري مخلص لمبادئ ثورة سنة ١٨٤٨، ذو آمال واسعة في تحرير الطبقات وبث مبادئ الاشتراكية. وسرعان ما استرعى نظره ذكاء هذا الطفل الفقير، فاستطاع أن يحصل له على منحة دراسية في الليسيه.

وهنا في الليسيه بالجزائر - وكان يؤمها بخاصة ابناء الأثرياء من كبار المستعمرين - أحس الصبي البارز الذكاء بالظلم الاجتماعي وأدرك أين مكانه في سُلَّم المجتمع: إنه ليس بين بني وطنه الفرنسيين، بل بين أولئك المغلوبين على أمرهم من المسلمين والفقراء الكادحين.

وكان لألبير كامي ولع شديد بكرة القدم، وصار حارساً للمرمى مبرّزاً في فرقة المدرسة. وفي ذات مرة أصيب ببرد سرعان ما انقلب إلى التهاب رئوي خطير، وتضاعف المرض فأصبح سلاً لن يشفى من أثره ابداً، فرأى أنه لن يكون له قِبَلٌ بمهنة التدريس، فانصرف عن التفكير في مهنة التدريس، وانخرط في سلك وظائف الدولة. فعمل أول ما عمل كاتباً في مديرية الجزائر. ولكن عمله الكتابي الممل الثقيل بين أضابير مكاتب المديرية لم يمنعه من الكتابة الأدبية، فراح يكتب مقالات صغيرة ظهرت بعنوان «الزفاف» (Noces). واهتم بتأليف فرقة مسرحية، كان معظم الممثلين فيها من المسلمين. وشغله المسرح كثيراً: تمثيلاً وقراءة. وفي تلك الأثناء تعرف إلى أدب دوستويفسكي، القصصي الروسي ذي الوشائج الوثيقة بأحواله: فكلاهما فقير مهين، وكلاهما مؤمن بالانسان، وكلاهما ذو حساسة مرهفة جداً، وبخاصة فيما يتصل بالأحوال الاجتماعية، ومشكلة الأغنياء والفقراء؛ وكلاهما مؤمن، وليس ثم موضوع محدد لهذا الايمان.

واستهوت الصحافة ألبير كامي، لما أن توثقت صلته بالصحفي الكاتب بسكال بيا رئيس تحرير جريدة «الجزائر الجمهورية» (Alger Républican).

وأول مقال صحفي رئيسي كتبه كامي كان تحقيقاً عن بؤس العمال القبائليين، بين فيه الأحوال الاجتماعية الموغلة في الشقاء التي يعانيها هؤلاء الذي يعملون في خدمة الرأسماليين المستعمرين في الجزائر، وهم جميعاً من المسلمين. فتنبهت السلطات الاستعمارية في الجزائر، وفي باريس نفسها، إلى خطورة هذا الذي أيقظ الوعي ضد استغلال المستعمرين، ونبه الراقدين في فرنسا إلى الجريمة الكبرى التي يرتكبها ابناؤها الطغاة في الجزائر. ومن هنا يمكن أن نعترف بالفضل لكامي في كونه من أوائل الفرنسيين الذين تنبهت ضمائرهم لجرائم الاستعمار الفرنسي، مما كان إيذاناً بما سيفضي إليه في النهاية هذا الوعي من ثورة على المستعمرين والاستعمار، وكان إرهاصاً بحركة التحرير الجزائرية الباسلة.

وانتقل كامي الى باريس. وعمل سكرتير تحرير لجريدة «باريس المسائية» (Paris Soir). وفي أثناء عمله كان حريصاً على مشاركة عمال الطباعة والجمع والتصفيف حياتهم وأعمالهم لأنه كان يشعر بأنهم أقرب إليه رحماً من هيئة التحرير والكتاب.

واندلعت الحرب العالمية الثانية فأراد الإنخراط في المعارك، لكن حالته الصحية حالت دون ذلك. وبعد هزيمة فرنسا انتقل من باريس إلى كليرمون فراند (Clermont Ferrand) بالقرب من فيشي في المنطقة غير المحتلة آنذاك، وانتقلت كذلك صحيفة «باريس المسائية» وفي هذه الأيام من سنة ١٩٤٠ كتب أولى قصصه الكبرى وأشهرها، وهي قصة «الغريب» ولكنها لم تظهر إلا سنة ١٩٤٢.

ثم انضم إلى حركة «المقاومة» للاحتلال الألماني، فاشترك في خلية «الكفاح» وعاش مستتراً في باريس، وكان يطبع هو وجماعة من أصدقائه نشرة

للكفاح سميت بهذا الاسم: «الكفاح» (Combat)، ما لبثت بعد تحرير باريس في ٢٤ اغسطس سنة ١٩٤٤ أن تحولت إلى صحيفة يومية كانت تعد لسان «المقاومة» الشعبية في فرنسا، وأصبح البير كامي رئيس تحرير لها منذ ذلك التاريخ؛ أما إدارتها فكان يقوم بها صديقه الصحفي القديم بسكال بيا (Pia)، واشترك معه في تحريرها: جان بول سارتر وبال Palle وأسترك (Astruc) وأوليفيه (Ollivier) وغيرهم ممن بلغوا قمة الشهرة فيما بعد. وكان لهذه الصحيفة أثرها الهائل في الشباب والجيل الصاعد الذي عانى آلام الحرب وانتظر بعدها أن يقبل على آمال جديدة وأن يكون لنفسه في الحياة أسباباً ونظرات جديدة. وعلى الرغم من أنها لم تكن واسعة الانتشار كثيراً، فقد كان أثرها الفعلي في التوجيه أكبر من أية صحيفة أخرى. واستمر كامي فيها هو وصحبه إلى أن تغيرت الحال في فرنسا، فلم يعد الجو جو المفكرين النبلاء واصحاب الآراء الجديدة الممتازة، بل جو الاحزاب الانتهازية بمناوراتها الوضيعة ودسائسها الدنيئة. فاستقال من رئاسة تحرير «كومبا» وتركها نهائياً؛ ولا عجب فقد اشتراها يهودي ثري من تونس سرعان ما حولها إلى صحيفة استعمارية رجعية دنيئة.

وكان نجم كامي الادبي والفكري قد بدأ يعلو ويسطع، فأصبح هو وسارتر عنوانين لحركة أصيلة جديدة في الأدب والفكر الفرنسيين. فاتجه كامي بكليته إلى الكتابة الأدبية. فتوالت رواياته ومسرحياته ومقالاته الأدبية، وأصبح يعد على رأس الحركة الأدبية الفكرية الصاعدة في فرنسا هو وصديقه سارتر.

بيْد أنه كان في المواقف السياسية البارزة يرفع صوته عالياً ضد الظلم والاستبداد وضد الاستعمار بكل أنواعه، وبخاصة الاستعمار الفرنسي في شمال أفريقية. ولا يمكن أن ينسى له العرب مواقفه العظيمة في الدفاع عن حريات تونس ومراكش خصوصاً لما أن عزل السلطان محمد الخامس في أغسطس سنة ١٩٥٤، ثم دفاعه عن حق الجزائر في الحرية وتقرير المصير، وإن كان موقفه في المشكلة الجزائرية أقل وضوحاً منه في مشكلتي تونس ومراكش. لأنه وإن كان يؤمن بحق الجزائريين في تقرير مصيرهم بأنفسهم، أعني في الحرية، فإنه كان يود أيضاً أن يكون ثمة رباط وثيق - على صورة ما - بين الجزائر وفرنسا.

ولهذه المواقف الرائعة في الدفاع عن الحرية والحملة على الظلم؛ وللقيمة الانسانية الممتازة لقصصه ولاخلاصه في الدعوة إلى العدالة وازدرائه للقوة الغاشمة منح ألبير كامى جائزة نوبل للآداب في سنة ١٩٥٧، فكان هو وكبلنج أصغر من حصل على جائزة نوبل للآداب منذ إنشائها حتى الآن، وهي أعلى جائزة أدبية في العالم يطمح إليها مفكر أو أديب.

لقد بلغ قمة المجد، لكن لم ينعم بهذا المجد المبكر إلا عامين فما كان أقرب القمة إلى النهاية.

أدب الثورة واللامعقول:

ومذهب ألبير كامي يقوم على فكرتين سائدتين: اللامعقول absurde ، والثورة La révolte ؛ الأول منهما قد عرضها من الناحية الفلسفية في كتابه «أسطورة سيسوفوس» (Le Mythe de Sisyphe) (سنة ١٩٤٢) والثانية في مجموعة أبحاث جمعها في كتاب: «الثائر».

أما سيسوفوس فشخصية أسطورية اتخذ منها كامى رمزاً لحال الانسان في هذا الوجود. فهوميروس يحدثنا عن سيسوفوس فيقول إنه كان أعقل بني الانسان، وإن كان ثمة رواية أخرى تقول إنه كان يميل إلى قطع الطريق ولكن الآراء تختلف في الأسباب التي من أجلها عوقب عقابه الرهيب في العالم السفلي بأن قضت عليه الآلهة بأن يستمر أبداً في إصعاد صخرة إلى قمة جبل لا تلبث بمجرد وصولها إلى القمة أن تسقط من تلقاء نفسها فيضطر سيسوفوس إلى إصعادها من جديد؛ وهكذا ابداً. وليس ثم عذاب أفظع من القيام بعمل لا فائدة فيه ولا أمل في الفراغ منه. فرأي يقول إنه عوقب بهذا العقاب لأنه استخف بالآلهة فأفشى أسرارهم. ذلك أن: أجينا، بنيت اسوفوس، قد سباها رب الأرباب زيوس؛ فدهش أبوها لاختفائها، وشكا إلى سيسوفوس وكان هذا على علم بسببها فعرض لأبيها أن يدله على سبب اختفائها بشرط أن يقدم أبوها الماء إلى قلعة كورنثوس. فبدلاً من الصواعق الالهية فضل نعمة الماء. فكان جزاؤه عن هذا أن ألقي به في الجحيم! كذلك يروي هوميروس

أن سيسوفوس قيد «الموت» بالأغلال. فلم يرض إله العالم السفلي أن تقفر مملكته ويعلوها الصمت، فأرسل إله الحرب لتخليص «المـوت» من «يدي آسره: وهو سيسوفوس..

ويقال كذلك إنه لما جاءته الوفاة أراد أن يمتحن حب زوجته، فأمرها أن تلقي بجثته في الميدان العام دون دفن. ودخل سيسوفوس العالم السفلي، فأغضبته هذه الطاعة العمياء المنافية للحب الانساني، فحصل من بلوتون - إله العالم السفلي - على إذن بالعودة إلى الأرض لمعاقبة زوجته. فلما عاد إلى الدنيا واستمتع بالماء والشمس والحجارة الساخنة والبحر، لم يرد العـودة إلى ظلال العالم السفلي، ولم يفلح في إعادته نداء الآلهة ولا غضبهم ووعيدهم بل ظل سنوات في الحياة ينعم بروعة البحر وبسمات الأرض والشمس. فكان لا مناص من صدور قرار من الآلهة بإعادته قسراً إلى العالم السفلي، وجاء هرمس وقبض على هذا المتمرد العاصى فانتزعه من لذات الدنيا، وأعاده بالقهر إلى العالم السفلي حيث وجد الصخرة معدة له.

لقد جر عليه استخفافه بالآلهة وكراهيته للموت وعشقه للحياة - هذا العقاب الرهيب: عمل متواصل لا ثمرة له. وهذا هو الثمن الذي لا بد من دفعه لقاء لذات الدنيا.

والأليم في هذا العقاب هو الشعور به، وهو الشعور الذي يتملكه منذ اللحظة التي تسقط فيها الصخرة بعد بلوغها القمة مباشرة؛ إذ يرى عمله الذي أجهد نفسه فيه كل هذا الجهد قد ضاع كله عبثاً دون طائل.

وألبير كامي يشبه الانسان في الحياة بسيسوفوس هذا، فالإنسان يشقى، وشقاؤه في غير جدوى؛ ويجهد نفسه بالغ الجهد وجهده ضائع، ويعمل آناء الليل وأطراف النهار، ولا يبلغ من وراء عمله شيئاً. «كل ما في الوجود إذن عبث». وياليته شقي وأجهد نفسه وعمل دون أن يشعر إذن لما أحس بالعذاب ولما أدرك أن كل شيء عبث! ولكن مصدر العذاب هو هذا الشعور أو الوعي

الذي ينتاب الانسان في بعض اللحظات النادرة من حياته، أعني تلك التي يخلد فيها إلى نفسه ويفكر في قيمة ما يعمل، هنالك تزلزله هذه الحقيقة الأليمة الرهيبة، «كل ما في الوجود عبث». فالعامل يعمل كل يوم نفس العمل على نحو رتيب متكرر، ولكنه لا يحس بأن عمله كله عبث إلا في اللحظة التي يتنبه فيها إلى نفسه ويتساءل: وما قيمة هذا؟ يعمل ليقتات ويقتات ليعمل! وهكذا ابدا حتى الموت، هذه النهاية اللامعقولة لكل موجود.



اسیر کاسی

فلسفة اللامعقول

«من يشعر باللامعقول يرتبط به أبداً» (أسطورة سيسوفوس ص ٥٠).

لكن الإنسان، وقد شعر في لحظة نادرة من لحظات حياته أن كل ما في الوجود غير معقول، يحاول التخلص أو الفرار من العالم خصوصاً وهو يدرك أن هذا العالم من خلقه هو: أليس هو الذي فهمه بعقله، ونظم معانيه ورتب أجزاءه، والعالم كما يقول المثاليون من امثالنا نحن، أي من خلق عقولنا؟

ويستقري البير كامى الفلاسفة الوجوديين فيجدهم جميعاً («دون استثناء» كما يقول في ص ٥١) يلجأون إلى الفرار (évasion) فهذا كارل يسبرز (Karl Jaspers) يحلل الإنسان فيجده عاجزاً عن تحقيق المتعالي، غير قادر على سبر أغوار التجربة، شاعراً مع ذلك بهذا العالم الذي هده الاخفاق لكن يسبرز لا يستخلص نتائج هذا الإخفاق، بل يمضى دون سند ولا مبرر ليؤكد رغم ذلك: الأمور العالية، وموجودات التجربة، ومعنى الحياة فوق الانساني، فيقول: «إن الاخفاق يكشف لنا - عبر كل تفسير وتأويل ممكن - عن وجود الأمور العالية، لا عن عدمها».

وهكذا أصبح اللامعقول نفسه إلهاً، وأصبح العجز عن الادراك إدراكاً يوضح كل شيء. ولكن ليس ثم منطق يمكن أن يبرر هذا الاستنتاج، إنه وثبة ذهنية في فكر يسبرز، قد نجد نظائرها في تفكير الصوفية لكن الفكر الفلسفي لا يبررها أبداً.

وهذا ليون شستوف (Léon chestov) يروى عنه أنه قال: «إن المخرج الحقيقي

الوحيد إنما يوجد حيث لا مخرج للحكم الانساني وإلا فما الحاجة إذن إلى الله؟ فالانسان لا يتوجه إلى الله إلا من أجل الحصول على المستحيل، أما الممكن، فالانسان كفيل به» لهذا نرى شستوف ينتهي بتحليلاته العميقة للوجود إلى إثبات أن الوجود غير معقول، لكنه لا يقول: «هذا هو اللامعقول»، بل يقول: «هذا هو الله» فلنسلم أمرنا إليه حتى لو لم تبلغه أية مقولة عقلية. بل إنما تتجلى عظمة الله أعظم ما تتجلى في كون أفعاله لا تخضع لمعايير العقل. وقد يرى العقليون أن موقف شستوف هذا غير مقبول، لكنه بالنسبة إلى غير العقليين موقف مفهوم، بل هو وحده المفهوم. وبهذه الطريقة يهرب شستوف من اللامعقول، بأن يلقي به في عالم الانسان، ويبعد أثره من عالم الأبدية. إنه يعترف بأن العقل عبث، وفي الوقت نفسه يقرر أن ثمة شيئاً وراء العقل. أما أنصار اللامعقول فيعترفون بأن العقل عبث، لكنهم يقرون في الوقت نفسه أن ليس ثمة شيء وراء العقل.

وكيركجور (Keirkegaard) هو الآخر يقوم بوثبة مماثلة، فيعد التناقض معياراً لما هو ديني، حتى إنه ليكاد يطالب بما طالب به إغناطيوس دلويولا - رأس اليسوعية - أعني «التضحية بالعقل». ويرى أن المؤمن يجد خلاصه ابتداء من إخفاقه. وهكذا بدلاً من أن يؤدي اللامعقول إلى اليأس، إذا به يضفي النور والحقيقة، وما اليأس إلا حالة من الحالات، هي حالة الخطيئة. والخطيئة هي التي تبعد عن الله.

وينتهي كامي من تحليله لمواقف هؤلاء إلى ما يسميه «الانتحار الفلسفي لمواقف الوجوديين» (ص ٦١)، ويقصد بذلك الحركة التي ينكر بها الفكر نفسه ويحاول أن يتجاوز نفسه في نطاق ما يؤدي إلى نفيه. فالوجوديون غايتهم العليا، أو إلههم - على حد تعبير كامي - هو النفي، وهذا الاله لا يقوم إلا بنفي العقل الانساني.

وبالجملة، فإن كامي يأخذ على هؤلاء الوجوديين التجاءهم إلى الوثبة، وكانت الأمانة تقتضي منهم أن يقروا باللامعقول ويقفوا عنده. وإلا كان ذلك منهم تهرباً وتحايلاً (ص ٧٢).

والواجب إذن هو الاصرار على الوقوف عند اللامعقول، وألا ينساق الانسان وراء السراب الذي يصوره له إغراء الفرار فيثب من اللامعقـول ويتجاوزه.

وهنا يستطيع كامي أن يعالج الحل الواجب اتخاذه بعد أن أقر بأن كل ما في الوجود لا معقول. ومن أجل هذا يقلب وضع المسألة: فبعد أن كانت السؤال عما إذا كان لا بد أن يكون للحياة معنى حتى يحياها الانسان، أصبحت على النحو التالي: كلما خلت الحياة من المعنى كانت أخلق بأن يحياها الانسان.

وبعبارة أخرى: يجب على الانسان أن يقر بأن الحياة خالية من المعنى، ثم يكيف موقفه منها تبعاً لذلك.

والموقف الوحيد الخليق بأن يقفه المرء في هذه الحالة هو «الثورة». إنها نتيجة مقارنة مستمرة بين الانسان وظلمة الوجود، ومطالبة بشفوف مستحيل الوصول إليه (ويقصد بالشفوف: المعقولية)؛ فيضع المرء العالم موضع التساؤل والامتحان باستمرار وفي كل لحظة. وهذه الثورة الميتافيزيقية من شأنها أن تملأ الانسان وعياً ويقظة، فيظل الانسان حاضراً نفسه باستمرار. وليس هـذا طموحاً وتطلعاً، بل هو خلو من كل رجاء. «هذه الثورة هي توكيد لمصير قاس مدمر، دون أن يصحب ذلك تسليم به (ص ٧٧)».

وهذا الموقف يضاد الانتحار كل المضادة لأن الانتحار يسلم بأن الحياة ليس لها معنى وأن الوجود لا معقول مع خضوع واستسلام لهاتين الحقيقتين على حين أن الثورة التي تسلم بهما مع الثورة عليهما. فالثائر يرفض الموت، على حين أن المنتحر يعجل بالمستقبل الذي هو الموت.

«وهذه الثورة هي التي تعطي الحياة قيمتها، إنها بامتدادها على طول الوجود، تعيد إليه عظمته. وليس ثم منظر أجمل عند الانسان، الذي رفع عنه غطاؤه، من منظر العقل في عراكه مع الواقع الذي يتجاوزه. إن منظر الكبرياء الانساني منظر منقطع النظير» (٧٨).

والجديد في موقف كامي هنا، هو هذا التحدي للوجود والعدم معاً فهو يتحدى الوجود بأن يسلم بأنه غير معقول، ويتحدى العدم لأنه يرفض التسليم له بالانتحار. فقد اعتاد المفكرون قبله أن يقفوا أحد موقفين، إذا سلموا بأن الحياة لا معنى لها:

موقف يقول: الحياة لا معنى لها - فلنقض عليها بالموت الارادي، أي الانتحار - وهذا موقف شوبنهور.

وموقف يقول: الحياة لا معنى لها، فلنتجه بأبصارنا إلى حياة أخرى «أرفع» من هذه الحياة «الدنيا»، ولا داعي للتعجيل بالموت فلننتظره حتى يأتي بنفسه، لأن حالنا في «الحياة الأخرى» يتوقف على سلوكنا في هذه «الحياة الدنيا».

أما ألبير كامي فيقف موقفاً ثالثاً: الحياة لا معنى لها - إذن فلنثر عليها كما هي مع بقائنا غائصين في أعماقها، متحدين العدم، وإذا متنا متناثرين ثائرين لا مستسلمين عن طيب خاطر.

ونستطيع أن نجمل مذهب كامي هنا في عبارة واحدة: عش ثائراً على الحياة ومت ثائراً على الموت!

لكن هذه الثورة على الحياة والموت معاً، أفلا تستلزم الحرية شرطاً لقيامها؟

هنا ينكر كامي المعنى السائد للحرية لأنه يراها حرية العبيد. إنه لا يود أن يفهم حرية تمنح له من كائن أعلى، والحرية الوحيدة التي يعرفها هي حرية العقل والفعل. فإذا كان طابع اللامعقول يقضي على كل فرصة للحرية الأبدية فإنه على العكس من ذلك يمجد حرية العمل المحصور في نطاق هذه الحياة، دون أن يفتح على الأبدية، ولهذا فلا أمل ولا مستقبل هناك. ولهذا فسواء لدى الانسان: المستقبل واستنفاد كل ممكنات الحاضر.

فلم يبق أمامه إذن غير الكم؛ أعني أن يطول به العمر إلى أقصى مدى ممكن. فمهما تعمق الانسان في حاضر الحياة كيفاً، فالمحصول متقارب في واقع الحياة. فعلى المرء أن يسعى لكي يكون على وجه الأرض أطول وقت مستطاع ويؤكد كامي أنه بالنسبة إلى شخصين يعيشان المقدار نفسه من السنين، يقدم العالم المقدار نفسه من التجارب، إنما الواجب علينا هو أن نرهف الوعى لها والشعور بها، فإن شعر المرء بحياته وثورته وحريته، على أكبر نحو ممكن - كانت هي الحياة على أكبر نحو ممكن . وأينما كان الوعي واضحاً اضحى سلم القيم بلا فائدة. والعقبة الوحيدة هي الموت المبكر (ص ٨٧).

وما أصدق هذا على كامي نفسه! فلو امتد به العمر لأنتج وانتج؛ ولكن الموت المبكر قد قضى على حياته فانتهى الانتاج. ولكن قد يقال لكامي إنه لولا جودة إنتاجه وغزارته لما كان خليقاً بالمكانة التي بلغها، وإن غيره من الكتاب لا ينتجون إنتاجه في هذا العمر القصير.

ولو كان هذا الاعتراض قد وجه إليه لما صعب عليه الاجابة عنه. فإن المقارنة يجب أن تكون بالنسبة إلى العمر الواحد لا بالنسبة إلى أشخاص مختلفين. وسياق الانتاج بالنسبة الى الشخص الواحد معين، ولو امتد به العمر لزاد إنتاجه قطعاً.

وإذن فلم يكن كامي يقيم وزناً للتفرقة المشهورة بين الحياة الطويلة والحياة العريضة.

ويستشهد كامى (ص ٩٣) هنا بعبارة للشاعر جيته: «مجالي هو الزمان».

فليوقن الانسان إذن أن حريته محدودة، وأن ثورته بغير مستقبل، وأن وعيه فان، وليتابع مغامرته في زمان الحياة: «الزمان يُحيي الزمان، والحياة تخدم الحياة».

ويقدم كامي نموذجاً تاريخياً لتفسير مذهبه هنا، هو دون جوان (أو خوان كما ينطق في لغته الاسبانية الأصلية) فيفسر قصته تفسيراً يتمشى مع هذا

المذهب فيقول: إن تنقل ذون جوان من عيشقة إلى عشيقة لم يكن سببه نقصاناً في حبه. فمن السخف أن نصوره بصورة الاشراقي الساعي بحثاً عن الحب الكلي، وإنما لأنه يحب عشيقاته جميعاً بالوجدان نفسه وبكل قلبه: نقول إنه من أجل هذا يجب عليه أن يكرر التجربة والعمق في الحب. ومن هنا كانت كل عشيقة جديدة تحاول أن تقدم إليه ما لم تستطع اللواتي سبقنها أن تعطيه إياه. ولكنهن لا ينتهين إلا بخيبة الأمل، مما يولد عنده حاجة جديدة ملحة إلى التكرار. فإذا صاحت إحداهن في وجهه قائلة: «أخيراً استطعت أنا أن أعطيك الحب» فإنه يدهش لهذا ويجيبها:

«لا تقولي: أخيراً، بل قولي: مرة أخرى»!

وإلا، فلماذا يكون الحب النادر هو وحده الحب الصادق أو الحب الكبير؟

لهذا لم يحزن دون جوان ابداً، وكيف يحزن على شيء هو موقن أنه سيتكرر دائماً - أعني حتى الموت؟ وكيف يحزن وهو يعلم أن كل شيء زائل، وعمره من بين الأمور الزائلة، وهو على وعي تام بكل لحظاته وأفعاله؟ لا غد يرجيه، ولا وجدانية تأسره إلى تجربة واحدة، فليأخذ كل شيء يأتيه كما هو وكما يجيء. وهو إذا هجر عشيقة فليس ذلك لأنه لم يعد يرغب فيها. فالمرأة الجميلة مرغوبة دائماً، وإنما لأنه يريد امرأة اخرى أيضاً.

* * *

تلك هي الخطوط الاجمالية للصورة التي يرسمها ألبير كامي للوجود، وذلك هو الموقف الذي يطلب من الانسان أن يقفه.

وسرعان ما بادر الناس إلى لصق بطاقة من تلك البطاقات التقليدية على جبينه فنعتوا مذهبه بـ «التشاؤم».

لكنه يرد على من نعتوه بهذا النعت: «التشاؤم» قائلاً:

بأي حق يتهمني مسيحي أو ماركسي بالتشاؤم؟ لست أنا الذي اخترعت شقاء الخليقة، ولا الصيغ الرهيبة للعنات الالهية. ولست أنا الذي ناديت بأنه

لا إنسان خير، ولا بعذاب الأطفال الذين ماتوا بغير تغطيس (تعميد) وليس أنا الذي قلت: إن الانسان عاجز عن خلاص نفسه بنفسه، وأنه لا أمل له من الانتشال من وهدة شقائه إلا بفضل الله. - أما عن التفاؤل الماركسي المشهور، فليس ثم امرؤ قد بالغ في عدم الثقة بالانسان، وأكد أن الضروريات الاقتصادية في هذا العالم أشد رهبة من الارادة الالهية - أكثر من ماركس.

«سيقول لي المسيحيون والماركسيون إن تفاؤلهم أطول مدى، وإنه أعلى مما عداه، وإن الله - أو التاريخ، حسب الأحوال - هما النتائج النهائية المقبولة لمنطقهما. وعندي الحجة نفسها: فإذا كانت المسيحية متشائمة فيما يتصل بالانسان فإنها متفائلة فيما يتصل بالمصير الانساني فأنا متفائل فيما يتعلق بالانسان وليس ذلك باسم نزعة إنسانية بدت لي دائمًا ناقصة، بل باسم جهل لا يحاول إنكار أي شيء.

«ومعنى هذا إذن أن اللفظين: تشاؤم وتفاؤل - هما في حاجة إلى التحديد» (Actuelles, p 216 - 217).

والمشكلة الكبرى في نظر كامي هي مشكلة الشر في العالم، وإنه ليشعر بشعور مشابه لشعور القديس أوغسطين قبل اعتناقه المسيحية لما أن قال: «كنت أبحث من أين أتى الشر، فلم أخرج من ذلك بطائل». لكن لم يكن في وسع كامي - وهو العاري من الايمان - أن ينتهي إلى ما انتهى إليه صاحب رؤيا أوستيا، فمثله محروم من نعمة الرؤيا الخارقة. لهذا أصبحت المشكلة الرئيسية للانسان عنده هي: كيف يحارب الانسان الشر «دون أن يرفع رأسه إلى السماء حيث الله صامت» كما قال كامي في رواية «الطاعون».

فلسفة التمرد والثورة

الوجود إذن لا معقول، والموقف الوحيد، الخليق بالانسان هو الثورة لكن ما الثورة، ومن هو الثائر؟

أودع كامى خلاصة آرائه في الثورة في بحث صغير نشر في مجموعة بعنوان «الوجود» (Existence) ثم توسع فيها من بعد في كتاب ضخم بعنوان «الثائر» (l'homme Révolté) نشر في نهاية سنة ١٩٥١، فأثار عاصفة عنيفة من النقد من مختلف الجهات حتى المتعادية منها. واضطر كامي إلى الردّ على بعض هذه الحملات، لا لأن الجدال مطلوب من الناحية الأدبية إذ ليس على الفنان إلا أن يخلق ثم يصمت (ص ٣٧)، بل لأن الامر يتعلق بشؤون عامة ومذاهب سياسية، والكاتب الذي يسمح لنفسه بمعالجة الشؤون العامة يلتزم بألا يدع الناس يشوهون آراءه أو يزيفونها.

وقبل أن يظهر الكتاب بقليل نشر منه فصل في مجلة «كراسات الجنوب» (Cahiers du Sud) فنقده أندريه بريتون (Breton) زعيم المذهب فوق الواقعي (السريالسم) في فرنسا، لأن الفصل تناول لوتريامون (Lautréamont)، وهو الكاتب الذي مجده أصحاب هذا المذهب.

ولما ظهر الكتاب حمل عليه الماركسيون حملة شديدة لم تخل من أقذع الشتائم، حتى اتهمه بعضهم بأن الاميركيين هم الذين دفعوا له ثمن كتابة هذا الكتاب. وتلك شنشنة معروفة عن الكتاب الماركسيين في مهاجمة خصومهم في الرأي. وكان أشد هؤلاء حملة عليه فكتور لوديك (Leduc) في صحيفة «الأومانيتيه» (l'Humantié) الصحيفة الشيوعية المشهورة، ثم بيير هرفيه (Pierre)

Hervé في مجلة «النقد الحديث». وهم إنما يهاجمونه لأنه لم يمجد ثورة القرن العشرين - الثورة الروسية - وأبرز تناقض الثورة الماركسية، وحمل على أقطاب الثوريين الذين يمجدهم الماركسيون مثل سان جيست (Saint - Just).

وهاجمه الفوضويون لأنه لم ينصف زعيمهم باكونين، واتهمه بالتناقض الثوري والسلبية، وجمع بينه وبين الشيوعية الروسية.

وهاجمه المسيحيون المتدينون لأنه يرفض الميتافيزيقيا وما تقتضيه مما يدخل في نطاق الفلسفة المسيحية، ولأنه يمجد المذاهب المبتدعة المنحرفة عن المسيحية مثل: الغنوصية والمتطهرين (الكاتار).

لكن الهجوم الجدي البناء لهذا الكتاب إنما جاء من جانب الوجوديين في مقال نشرته مجلة «الأزمنة الحديثة» التي يشرف عليها جان بول سارتر، فرد عليه كامي برسالة طويلة في ٣٠ - ٦ - ١٩٥٢. وفيه يأخذ كاتبه على كامي أنه لا يحفل بشقاء الجائعين، وأنه يميني النزعة إلى حد بعيد، وأنه ذو نزعة مثالية - والمثالية عند هذا الكاتب رجعية - وأنه لم يهتم اهتماماً كافياً بالتقاليد الثورية الماركسية.

وكان سارتر قد بدأ يغازل الماركسية، مما جعل الفراق بينه وبين صديق الجهاد الصدوق، ألبير كامي، أمراً لا مفر منه.

فماذا قال كامي في هذا الكتاب حتى يهاجم كل هذا الهجوم من أقصى اليمين حتى أقصى اليسار؟

من هو الثائر؟

الثائر هو الذي يقول: كلا! لكنه في الوقت نفسه يقول: نعم! فالعبد الذي يظل طول حياته يتلقى الأوامر، تأتي عليه لحظة مفاجئة يرفض فيها أمراً أصدر إليه. فما معنى هذا الرفض؟

معناه مثلاً: أن الامور قد طالت أكثر مما ينبغي، أو أن سيده تجاوز الحد، أو أن ثمة حدا يجب الوقوف عنده أو: إلى هنا وكفى، أما بعد هذا

فلا. وبالجملة فإن قوله «لا» يؤكد وجود حد، وأنه يرفض أو ينكر على الآخر أن له الحق في التدخل في أمور معينة أو الأمر بغير الواجب. وأعني بذلك أن الثائر أو المتمرد يؤكد حقاً له قِبَلَ الآخر، ويضع حداً لداعاواه، ويطلب من الآخر أن يقر له هذا الحق أو أن يقيم وزناً لهذا الاعتبار. فعلى الرغم من أنه عبد، فإنه يشعر رغم ذلك بأن له نوعاً من الحق لا يستطيع السيد تجاهله، وإن كان للسيد الحق في استعباده، فإن لهذا الاستعباد حدوداً يجب على المولى أن يقف عندها ولا يتجاوزها إلى ما بعدها.

وفي هذه الحركة من النفور التي يقوم بها الثائر ضد التدخل في حقوقه يقوم نوع من التمسك من جانب الثائر بقدر من كيانه. وهذا يضمن نوعاً من الحكم التقويمي، يؤكد وجوده فجاءة، بعد أن يكون قد عيل صبره ورضي طويلاً بالإذعان الكظيم واليأس. فيفضل وضعاً على وضع، أي يضع تقويماً للأشياء.

وهذا كله إنما يتم أولا عن طريق لفتة وعي تنبه الانسان إلى أن ثمة قدراً من نفسه يتمثله كأنما هو نفسه، فيحس بهوية لم يحس بها من قبل إحساساً حقيقياً. لقد كان العبد يحتمل كل ما اقتضاه المولى منه من قبل، بل لعله قد تلقى منه أوامر أقسى وأدعى إلى الثورة والتمرد من هذا الأمر الأخير الذي دفعه إلى الثورة لكنه صبر عليها، وكان سكوته علامة على هذا الصبر. ثم تأتي لحظة يفقد فيها صبره فيثور، وتمتد ثورته الى ما سبق أن قبله عن ضيم واستسلام.

«فالعبد، في اللحظة التي يرفض فيها أمراً مهيناً من سيده، يرفض في الوقت نفسه حالة العبودية التي هو فيها. بل قد يتجاوز الحد الذي وضعه لخصمه (أي مولاه)، ويطلب الآن أن يعامله معاملة الند. فما كان في البدء مقاومة ثابتة للانسان، تصبح هذا الانسان نفسه بكل كيانه ويصبح هو إياها يتلخص فيها. فهذا القدر من نفسه الذي شاء ان يحترم، إنه ليضعه الآن فوق كل ما عداه، ويعلن انه يفضله على كل شيء، حتى الحياة نفسها. لقد كان من قبل يقيم على نوع من المساومة والتسليم، وها هوذا يلقي بنفسه فجأة

(«ما دام الأمر هكذا...») في «الكل» و«اللاشيء» فينبثق الوعي مع الثورة» (ص ٢٧ من «الثائر»).

وظهور فكرتي «الكل» و «اللاشيء» يدل على أن الثورة، وإن كانت تتعلق بأمر شخصي خالص في البداية، فإنها تثير مشكلة الفرد نفسه. فإن الثائر بقبوله أو استعداده للموت فداء لثورته يكشف بهذا عن كونه إنما يضحي بنفسه من أجل خير يقدر هو أنه يتجاوز مصيره هو الخاص. وإذا كان يفضل فرصة الموت على أن ينكر عليه الحق الذي يدافع عنه فمعنى هذا أنه يضع هذا الحق فوق شخصه، أعني أنه إنما يفعل باسم قيمة، قد تكون فكرتها غامضة لديه بعد، ولكنه في القليل يشعر بأنه يشارك فيها سائر بني جنسه. وهذا يفند دعوى الفلسفات التاريخية المحض التي تزعم أن القيمة إنما يظفر بها في نهاية الفعل، وليست مفترضة مقدماً قبله. والحق أن تحليل معنى الثورة يدل على وجود طبيعة إنسانية، لا كما تقول المذاهب المعاصرة (وكامي يقصد هنا خصوصاً الوجودية). وإلا فما الداعي للثورة إذا لم يكن ثم شيء ثابت في ذاته خليق بالمحافظة عليه؟!

وآية ذلك أن حركة الثورة ليست في جوهرها حركة أنانية. أجل، قد تكون ثمة دوافع أنانية لكن الثورة تكون ضد الكذب كما تكون ضد الاستبداد.

وآية ذلك أيضاً، أن الثورة لا تنشأ بالضرورة عند المضطهد أو المستبد به وحده، بل قد تتولد أيضاً من منظر الاضطهاد الذي يعانيه الآخرون، وفي هذا شعور متبادل مع الغير. والشاهد على ذلك ما كان يقع من انتحار بعض الارهابيين الروس احتجاجاً منهم على جلد زملائهم في معسكرات الاعتقال والنفي. ولم يكن ذلك بسبب المصلحة المشتركة بين هؤلاء المعذبين، بقدر ما كان شعوراً بأن المصير واحد.

ويأخذ كامي على ماكس شيلر (Max Scheler) (الفيلسوف الالماني المتوفى سنة ١٩٢٨) أنه في بحثه عن «الذحل» (راجع في ذلك كتابنا «نيتشه») يخلط بين الذحل وبين الثورة، مع انهما مختلفان تماماً. إن صاحب الذحل يسر لما يلقاه خصومه من عذاب، ويؤيد هذا ما قاله ترتليانوس، اللاهوتي المسيحي

الكبير، من أن أكبر مصدر للنعيم في العالم الآخر هو مشاهدة الأباطرة الرومانيين يصطلون نار الجحيم! وهي الفكرة نفسها التي يشعر بها المعذبون من الناس وهم يشاهدون عمليات الإعدام. أما الثورة، فعلى العكس من ذلك، تقتصر على إنكار الإذلال، دون طلبه للآخرين - ولكن ليس (معنى هذا ان كل ثورة خالية من الذحل، إنما المقصود هو أن الثورة تتجاوز فكرة الذحل من جميع النواحي.

الثورة الميتافيزيقية:

على أن ثمة ثورة عامة على الوجود، لا على حالة من حالاته. وهذه الثورة العامة هي ما ينعته كامي باسم الثورة الميتافيزيقية، ويعرفها «بأنها الحركة التي بها يثور المرء على حاله وعلى الخليقة كلها. إنها ميتافيزيقية، لأنها تعارض في سلامة الغايات الخاصة بالانسان وبالخليقة بأسرها. فالعبد يحتج على الوضع الذي يفرض عليه في داخل حاله، أما الثائر الميتافيزيقي فيحتج على الوضع المقدر له بوصفه إنساناً. والعبد الثائر يؤكد أن فيه شيئاً لا يقبل المعاملة التي يعامله بها سيده؛ أما الثائر الميتافيزيقي فيعلن خيبة أمله في الخلق. والأمر بالنسبة إلى كليهما ليس بمجرد نفي بسيط فحسب، بل في كلا الحالين نجد حكماً تقويمياً باسمه يرفض الثائر الرضا بالوضع الذي وضع فيه. والعبد الثائر على مولاه لا يهتم بإنكار هذا المولى بوصفه موجوداً؛ بل ينكره بوصفه مولى، إذ ينكر عليه الحق في إنكار هذا العبد بوصفه صاحب حق. فالمولى يسقط بالمقدار الذي لا يستجيب فيه لحق يريد أن يهمله» (ص ٣٩).

إن الثائر الميتافيزيقي يثور على عالم ممزق كي يرده إلى الوحدة: إنه يعارض مبدأ الظلم المتفشي في العالم بمبدأ العدل القائم في نفسه. وهو لا يريد في البدء غير رفع التناقض الموجود في الدنيا وإشاعة العدل بين الناس جميعاً إن استطاع، أو الظلم بينهم جميعاً أيضاً إذا اضطر نهائياً إلى ذلك وحتى يبلغ هذه الغاية ليس أمامه غير الاحتجاج والتنديد بالتناقض والظلم والتمزق.

الثائر الميتافيزيقي يريغ إلى الوحدة السعيدة، ضد آلام الحياة والموت. إنه ينكر الموت، وفي الوقت نفسه يرفض القوة التي تلزمه بالحياة في مثل هذه

الحالة التي تنتهي - ضرورة - بالموت. لكن هذا لا يقتضي أن يكون الثائر الميتافيزيقي بالضرورة ملحداً، بلْ يقتضي فقط أن يكون مجدفاً. فهو يجدف باسم النظام ضد عالم الفوضى، وباسم العدالة ضد عالم يشيع فيه الظلم، وباسم الحياة ضد دنيا تنتهي دائمًا بالموت. وأكبر دليل على اعترافه بتلك القوة، أنه يثور عليها، شأنه شأن العبد الذي يثور على سيده، وهو بهذا إنما يؤكد وجوده. ولهذا يؤكد كامي أن الثورة الميتافيزيقية ليست هي والإلحاد أمراً واحداً (ص ٤١).

إنما يريد الثائر الميتافيزيقي أن يأخذ على عاتقه إشاعة الوحدة في الممزَّق، والعدل في العالم القائم على الظلم، والاستعاضة عن الموت (مع الاقرار به طبعاً) ببديل عليه سيما الخلود.

ثم يستعرض كامي لوحة طويلة للثورة الميتافيزيقية تبدأ من الشيطان. إبليس الذي أبى أن يطيع أمر الله ويسجد لبشر خلقه من طين، على حين أنه أي ابليس، من نار، والنار عنصر أشرف من التراب. ويعرض بعده لبروميثيوس، الثائر على الآلهة عند اليونانيين فيصوره بأنه ليس ثائراً على الخليقة كلها، بل على زيوس وحده، لأن اليونانيين كانوا يؤمنون بالطبيعة وأنه لا مناص من الخضوع للقدر، بل الآلهة أنفسهم خاضعون له.

وتأتي المسيحية فتحاول الوقوف ضد هذه الثورة الميتافيزيقية، بأن تضع المسيح وسيطاً بين الله والخلق، وقد جاء ليحل مسألتين رئيسيتين هما: الشر والموت. وكان الحل بأن يحمل هو بنفسه عبء كليهما فيتألم ويصلب وتزيد الغنوصية في الوسطاء بين الخالق والمخلوقات.

لكن الثورة الميتافيزيقية الحقيقية إنما تبدأ - في نظر كامي - عند نهاية القرن الثامن عشر، تبدأ بأديب غريب الأطوار هو: الماركيز دي ساد (Sade) الذي رد الطبيعة إلى الجنس ومجد الجريمة، وغالى في الشهوات، وطالب بالحرية المطلقة، وفي الوقت نفسه وجد العدالة في أنْ يدفع المرء ثمنها كله ولو بالموت وبالغ في ثورته حتى قال: «إنني أكره الطبيعة. وأود لو قلبتُ خُططها رأساً على

عقب، واعترضت طريق سيرها، وأوقفتُ عجلة الكواكب، وحطمتُ الأجرام المحلقة في الفضاء وما يمسك بها، ودافعت عما يضر بها» وبهذه الثورة العارمة بدأ «ساد» سلسلة الثائرين المحدثين من الثورة الفرنسية حتى اليوم، وإن لم يأخذ أحد بمبدأ واحد مما قال به، بل قامت الثورات بمبادئ أخرى مخالفة تماماً لما ذهب إليه في جموحه الجنوني المدمر.

فالادباء الرومنتيكيون الثائرون قد توالوا - بيرون وشيلي في إنجلترا، وفيني في فرنسا، ولرمونتوف في روسيا - وإن اختلفوا في الحلول التي يقدمونها: فبيرون ليس أمامه إلا أن يلعن ويجدف وشيلي يمجد «بروميثيوس طليقاً»، أي الانسان حراً من قيود الطبيعة والقدر والفرد دفني يقتصر على أن يجيب عن الصمت - صمت القدر - بالصمت أيضاً عن القدر ولرومونتوف يدعو إلى انتهاب اللحظة الحاضرة من أجل «اتحاد قصير ، لكنه خصب، بين قلب معذب وبين العذاب». ويدخل دوستيفسكى المعركة، خصوصاً بشخصية إيفان كرمزوف، فتدخل نبرة جديدة، هي التضامن الكامل مع جميع المعذبين في الأرض. فإيفان يرفض أن ينال الخلاص إذا اقتصر عليه؛ ولهذا يرفض السماء، تضامناً مع سائر المعذبين.

وإلى جانب الأدباء قام المفكرون الثائرون وعلى رأسهم اشترنر ونيتشه أما اشترنر (Stirner) فيريد القضاء على الأفكار الأزلية الأبدية، والابقاء على «الأوحد» (I Unique)، فيدعو إلى الفردية المطلقة التي تنكر كل ما ينكر الفرد، وتمجد كل ما يمجده. ونيتشه يؤكد جانب الهدم من أجل ايجاد شرعة قيم جديدة تقيم كل شيء من جديد. ومن هنا كانت النزعة العدمية عنده (Nihilisme) ، التي تؤدي بدورها إلى إرادة القوة التي بفضلها سيوجد «الانسان الأعلى».

وهنا يعقد فصلاً عن النزعة فوق الواقعية («السريالية» Surréalisme) يصدره بتأويل لمذهب لوتريامون (Lautréamont) الشاعر الذي اهتدى به أنصار هذه النزعة، وهو الذي مجد الشر في «أناشيد مالدورور» (Chants de Maldoror) فهاجم الانسان، «هذا الحيوان المتوحش» ولم يعف من هجومه

شيئاً. أما «السريالية فقوامها الثورة المطلقة، والعصيان التام، والتخريب المنظم، وعبادة اللامعقول. إنها دعوى ضد كل شيء، ورفض لكل الحدود والقيود بإصرار واستفزاز وتحد وقح، إنبثقت من حركة «دادا» (Dada) بإنكارها وهدمها لكل قيمة ولكل موروث ولكل ما وصل إليه الانسان في كل الميادين. وزادت عليها أحياناً. فالسريالية تقدس - إن كانت تقدس شيئاً عدم المعنى والتناقض فتقول: «ما الخير؟ ما القبيح؟ العظيم، أو القوي. أو الضعيف؟ لا أدري! لا أدري!».

وفي هذا أيضاً يقول زعيمها أندريه بريتون (Breton) : «لما كنت غير قادر على اتخاذ قرار بشأن ما قدر لي، وكان امتناع العدالة قد أصاب ضميري الأعلى فإنني أمتنع من تكييف وجودي مع الأحوال الهزيلة المقدرة لكل موجود في هذا العالم». إن السريالية صرخة العقل وهو يثور على نفسه مصمماً على تحطيم كل هذه العقبات. ولهذا تعيش في غضب جريح متواصل.

وتحقيقاً لهذا البرنامج الهدام تبدأ السريالية فتؤكد أن الانسان بريء، ولهذا يجب أن تعطيه كل القوة. لكنها في الوقت نفسه تسمح لنفسها بتمجيد القتل والانتحار، حتى زعم أندريه بريتون أن أبسط عمل يقوم به السريالي، هو النزول إلى الشارع بمسدس في اليد، وإطلاق النار على الجماهير حيثما اتفق!

وطبعاً لم يفعل أي واحد من هؤلاء السرياليين شيئاً من هذا، وإلا لما بقي منهم أحد! لكنه المجون الفكري المطلق هو الذي أطلق على ألسنتهم هذا الجنون المطبق. ولما وجدوا في المجتمع أقوى ما يصدهم عن تحقيق شطحاتهم الجنونية هذه انضموا إلى الحركات الهدمية المطلقة التي ترمي إلى تقويض المجتمع من أساسه كله. ومن هنا كان الاتصال الوثيق بين السريالية وبين الماركسية والفوضوية وما شاكلها من مذاهب تدعو إلى تحطيم المجتمع كله.

أما الهدف من هذا، فهو عند بريتون: المزج بين الواقع والأحلام،

والتسامي بالتناقض القديم بين المثالي والواقعي، وذلك بالوصول إلى وضع فيه يسقط التضاد، بل التناقض بين الحياة والموت، والواقعي والخيالي، والماضي والمستقبل. ولذا كان أعدى أعداء السريالية المذهب العقلي الذي يقول بعدم التناقض.

الثورة التاريخية:

تلك ثورة الأدب والفكر في القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين وكانت تواكبها في الوقت نفسه ثورة تاريخية أعني سياسية اجتماعية اقتصادية. ولن نعد الثورة ثورة حتى يسير فيها التغيير السياسي جنباً إلى جنب مع التغيير الاجتماعي والاقتصادي. أما مجرد التغيير السياسي فيسمى تعديلاً أو إصلاحاً، لكنه لن يعد ثورة أبداً. كذلك تختلف الثورة (révolution) عن التمرد (révolte) في أن التمرد ينقضي سريعاً، إنه شهادة لا تماسك فيها ولا إحكام أما الثورة فتبدأ بفكرة، إنها إدخال للفكرة في سياق التجربة الفردية إلى الفكرة.

التمرد حركة لا نتيجة لها في الواقع، واحتجاج غامض لا ينطوي على نظام أو مذهب؛ أما الثورة فمحاولة لتكييف العمل وفقاً لفكرة ابتغاء تشكيل العالم داخل إطار نظري. لهذا يفضي التمرد إلى قتل أشخاص، على حين أن الثورة تؤدي إلى قتل أشخاص ومبادئ في وقت واحد معاً.

ومن أوضح الأمثلة التاريخية على هذا الفارق، تمرد اسبارتكوس في نهاية العالم القديم، أي في روما سنة ٨٣ - ٧١ قبل الميلاد. فقد بدأت بسبعين عبداً وانتهت بسبعين ألفاً، طالبوا فقط «بحقوق متساوية» مع المواطنين الرومانيين. لقد انتصروا على القوات الرومانية التي واجهتهم، وزحفوا إلى روما، لكنهم توقفوا أمام أسوارها، إذ لم يكن يحدوهم مبدأ عام ومذهب شامل يحركهم؛ فانصرفوا عن روما دون حرب، وأخفق تمردهم. وانتقم الظافر كراسوس فعذب الآلاف منهم. وشبيه بهذا فتنة الزنج المشهورة في الدولة العباسية لما أن خرج العلوي، على ابن محمد، قائد الزنج بالبصرة سنة

٢٥٥ هـ واستقر الأمر حتى سنة ٢٧٠ هـ بمناصرة العبيد والزبالين والسودان حتى قتل من المسلمين قرابة مليون ونصف مليون.

وعلى العكس نرى الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩ تحاول أن تطبق نظريات روسو في واقع التجربة التاريخية، خصوصاً بفضل سان جيست (Saint - Juste) الرأس المفكر الأكبر لهذه الثورة: إنها دين جديد، له شهداؤه وقديسوه. ومبادئ هذا الذين هي: تأليه الشعب بالقدر الذي تتفق فيه إرادة الطبيعة مع إرادة العقل. فإرادة الشعب، إذا عبرت عن نفسها بحرية، لا يمكن أن تكون غير تعبير كلي عن العقل. وإذا كان الشعب حراً، فهو معصوم من الخطأ: «إن صوت الشعب هو صوت الطبيعة». والمبادئ التي يجب أن تحكم المجتمع هي: الحق والعدل، والعقل.

لكن الحرية في نظر سان جيست قد تقتضي الارهاب: «كل الأحجار قد أعِدَّت لبناء الحرية، وبهذه الأحجار نفسها تستطيع أن تبني للحرية معبداً أو قبراً» - هكذا قال سان جيست. فكان من طبائع الأشياء ان تقترن الثورة الفرنسية - في نظر هؤلاء - بالارهاب!

ويستمر كامي في تحليل الثورة الفرنسية: مبادئها ووقائعها. ويمضي منها إلى الثورات الاشتراكية في أوروبا، وبخاصة في روسيا. ووقف وقفة طويلة عند الثورة الروسية الأولى سنة ١٩٠٥، ثم الثورة الروسية الكبرى سنة ١٩١٧، مقارناً إياها بثورتين أخريين في السنوات الأربعين الأولى من هذا القرن، هما الفاشية والنازية، مبيِّناً خصوصاً أن الثورة الروسية ثورة عالمية، على حين أن النازية قومية، الأولى تهدف إلى إيجاد المدينة الكلِّية، والثانية إلى سيطرة جنس معين. ويبرز خصوصاً جوانب الارهاب والتعذيب ومصادرة الحريات وامتهان الحرية الفردية في هذه الثورات كلها. وهذا هو السبب في هجوم الماركسيين عليه هذا الهجوم المقذع الذي أشرنا إليه في أول هذا الفصل.

* * *

وينتهي كامي من كلّ هذا التحليل الدقيق الأصيل للثورات التاريخية إلى بيان أنها قد أفضت في النهاية إلى الثورة على المبادئ التي بدأت فنادت بها. بدأت بتمجيد الانسان، فانتهت إلى إنكار مجرد حقه الطبيعي في الحياة، وبدأت بالدعوة إلى الحرية، وانتهت بمصادرة كل حرية؛ وبدأت بالثورة على الموت، فانتهت إلى تحليل الموت لكل مخالف للمذهب؛ وبدأت بالصراع ضد الشر، وانتهت بأن فرضت الشر على الناس.

ولما كانت هذه الثورات التي هاجمها كامى تشمل ثورات بورجوازية وأخرى اشتراكية، ثورات عقلية وأخرى لا عقلية، حتى ليمكن أن يقال: إن تحليل كامي هو «ثورة على كل ثورة» - فإنه كان من الطبيعي أن يكون كتابه هذا هدفا للهجوم العنيف من جميع الجهات.

هنا ويحق للقارئ إذن أن يتساءل: باسم ماذا إذن كانت ثورة كامى على كل ثورة؟؟ أباسم مبدأ جديد يعارض به مبادئ هذه الثورات كلها؟

كلا! فهو لم يأت بأي مبدأ جديد، اللهم إلا أن يكون مبدأ «اللامعقول».

لهذا فإن الجواب الوحيد عن هذا التساؤل أن يقال: إنه باسم اللامعقول، أعني أن كل ما في الوجود غير معقول، ثار كامي على كل «ثورة» وثورته هي ثورة كسائر الثورات، خصوصاً والتناقض ظاهر في ضربه المذاهب بعضها ببعض.

لكن كامي لا يريد أن يقف هذا الموقف السلبي، إنما ينتهي إلى موقف إيجابي. إنه يعترف بأن الثورة عصب الوجود، وأنها حركة الحياة نفسها، ولا يمكن المرء إنكارها دون أن ينكر الحياة نفسها. ونداؤها الأصفى يولد وجوداً. وهي، لهذا، حب وخصوبة، وإلا لم تكن شيئاً. والثورة كرم وجودٌ، وإلا فإنها إذا لجأت إلى الانتقام أنكرت أصولها واستحالت إلى حقد وطغيان. أجل! الثورة مشاركة في الكفاح لتحقيق مصير مشترك. لكن حذار من التفاؤل، فلا فائدة منه في شقائنا الذي نعانيه! وعلينا بالشجاعة والعقل. وليس في وسع أية

حكمة أن تقدم أكثر من هذا. فالثورة ستصطدم أبداً بسور الشر الذي لن تستطيع معه أن تفعل أكثر من أن تتخذ منه تكأة جديدة للوثوب. وليس في وسع الانسان إلا أن يسعى لتخفيف الشقاء في الدنيا. لكنه مهما سعى فلن يقضي أبداً على الظلم والآلام.

لهذا كله يختتم كامي كتابه بنبرات فيها إشراقة رجاء: «سنختار نحن الأرض الأمينة، والفكر الجريء القنوع؛ والعمل الناصع الواعي، وسخاوة الانسان الذي يعرف. وفي النور سيبقى العالم مناط حبنا الأول والأخير. إن إخواننا يتنفسون تحت السماء نفسها، والعدالة حية. هنالك يولد السرور الغريب الذي يعين على أن نحيا ونموت، وإنا لنرفض تأجيله إلى ما بعد. إنه - على الأرض المتألمة - الزوان الذي لا يتعب، والطعام المر، والريح العاتية القادمة من البحار، والفجر القديم والجديد معاً. وبوساطته، ومن خلال المعارك، سنعيد تقويم روح العصر وعلى قمة التوتر الأعلى سينطلق السهم مستقيماً، انطلاقة كلها شدة وكلها حرية».

هذا رجاء الانسان، ممزوجاً بطعم الرماد، لأن الثورة لن تنتهي ابداً حتى يموت آخر بني الانسان.

العارف الروسي
نقولا برديائف

في الحاضر ماض يصرخ في طلب الحياة على لسان نفر خارق يشتف من الينبوع الأصيل، وإن استقى من تراب الواقع الحي، فتراه يتطاول بروحه إلى الأعصار الأولى حتى يعيش في إيمان الوحي العنصري، ويخيل إليك أن الطبيعة نفسها قد مالأته على هذا التوجيه فأفاضت عليه من القسمات البدنية ما يلبس على الناس تجسده لتلك القيم الأولية. ولكيلا يرد العصر عنه فلا يصبح متوحداً أو ظاهرة غريبة أدعى إلى حب الاستطلاع المشدوه منه إلى التقدير المشارك والاتباع السخي، تشاهده يشارك في التيارات الفكرية البارزة العصرية فيحيط بدقائقها ويغوص على حقائقها. وقد يمعن في التمويه حتى ليخيل إلى الناظر العابر، بل والناظر المتفطن، انه من أهلها، والواقع أنه ما تظاهر بالمشاركة فيها إلا ليبدو أقدر على الانقضاض عليها والانتقاص من أطرافها. لكن انزع الطلاء ومزق الحجب، تتكشف لك حقيقة عارية يذهل من هولها المفتونون، بيْد أن البراعة كل البراعة في نزع الطلاء وتمزيق الحجب، لأنها من الدقة واللباقة بحيث لا تنقاد إلا لليد الصُّناع. وهيهات أن تظفر بها إلا بعد صراحة جارحة وقحة فيها استعلاء نبيل.

وتلك «الاولية» تلبس رداءين: صفاء الدين، وأصالة الحكمة. وكأن أصحابها يعبرون مباشرة عن الظاهرة «الأولية» بالمعنى الذي لهذا التعبير عند جيته[1]، وإن كانوا في الواقع لا يتعلقون إلا بجانب منها محدود، يصورون

(١) راجع كتابنا «اشبنجلر» الفصل الثاني و«الديوان الشرقي» التصدير تحت عنوان «جيته والدين» القاهرة سنة ١٩٤٤.

مشاكل الواقع وفقاً له، ويلونـون نظراتهم في الأحيـاء والأشياء والمـذاهب بألوانه. وتظاهرهم بالتسليم ببعض النواحي في المذاهب المعارضة إنما هو احتيال لينطلي عليك إغراؤهم المعسول بالترضى الزائف.

ولعل أبرز من يمثلون هذا الاتجاه في هذا العصر شخصيتان ممتازتان لهما كبير الأثر في التوجيه الروحي المعاصر، أولاهما: هـرمن كيزرلنـج، الحكيم الشمـالي صاحب مـدرسـة الحكمـة، والمـارد الأشقـر الـذي انـطوى عـلى القـوى الأرضية في كلمـة ارتوت من أمـواج الكنـج المقـدسـة، وطـوفت على الأرض في نزعة عالمية تمتد اصولها إلى غوامض الاسرار الكونية، وقد توفي في نيسان سنة ١٩٤٦، اما الآخر - وهو موضوع حديثنا الآن - فهو نقولا برديائف، العارف الروسي الأكبر.

عريض الجبهة، مبسوط المحيّا، في نظراته رقة وفيها مكر أليف، وفي قسماته قوة، وإن اتسمت خطوطها بالصفاء المتفتح على الآفاق الفسيحـة، ورأس جميل يشع منه نور النبوة في تشابه غريب ورؤوس الأنبياء في الرسم الجداري الذي صنعه ميكلنجلو في القبة السكستية، وقد أحاط به شعر جفال زاد من مهابته وروعة طلعته.

ولد في سنة ١٨٧٤ بمدينة كييف من أسرة نبيلة تضرب أعراقها في التقاليد الحربية الروسية الأثيلة، بيد أن جدته كانت فرنسية كاثوليكية هاجرت إلى روسيا، ثم أرسل شأن لداته - إلى المدرسة الحربية في كييف فلم يطب له بها مقام، فالتحق بالجامعة حيث درس العلوم الطبيعية والقانون. وفي كييف ذلك البلد العتيق الذي كان العاصمة الروحية زمناً طويلاً فأبدعت الأساطير الرائعة التي تدور حول الأمير فلاديمير (سنة ١٠٠٠ ميلادية) ومنضدته المستديرة - عرف شخصيتين ممتازتين سيكون مصيرهما معه في المنفى بباريس هما سرج بولجا كوف الأستاذ اليوم بالمعهد الارثوذكسي بباريس، وليون شستوف صاحب الأبحاث العميقة عن كيركجور وتولستوي ودوستويفسكي المتوفى منـذ عهد قليل. وشارك في حركات الطلاب الاشتراكية الديمقراطية فنفي إلى فولونطا

بشمال روسيا، وكان من رفقائه في النفي سافنكوف الارهابي الشهير، ولو نتشرسكي الذي صار له في دولة السوفييت مكانة ظاهرة فأصبح مندوب الشعب في التعليم العام.

ولكن كانت روسيا في ذلك الحين تجعل قبلتها الروحية الأولى المانيا، فكان للفكر الألماني، ممثلاً في مختلف رجاله، أخطر الأثر في التكوين الروحي للطبقة المعروفة باسم «الانتلجنسيا»، وهي طبقة لا تعني بالضرورة رجال الفكر، بل تعني كل المشاركين بحماسة في الشؤون السياسية سواء أكانوا من أهل الفكر والثقافة أم لم يكونوا. وكان لهيجل - على وجه التخصيص - بالغ النفوذ هو وأتباعه، خصوصاً أصحاب الميسرة من مدرسته وعلى رأسهم فويرباخ واشتروس وماركس. ولعل هؤلاء الشباب الروس لم يجدوا ماركس آنذاك إلا بوصفه هيجلياً فحسب، وما حماستهم للماركسية إلا حماسة للهيجلية كما فهمها ماركس، أو بالأحرى كما أفسد فهمها ماركس، لهذا كنت ترى الصفوة المثقفة من الروس ظمأى إلى الثقافة الألمانية العميقة، ولا ترى لها كعبة روحية تقصدها غير برلين أو هيدلبرج أو غيرها من مدن الجامعات في المانيا، فلا تكاد تسنح لها فرصة الذهاب حتى تبادر باغتنامها، لدرجة أنك لا تكاد تذكر شخصية روسية على جانب من التفوق العقلي لم تدرس في ألمانيا أو تزرها فتطيل الزيارة تزوداً من ثقافتها الرفيعة.

لهذا فإن نقولا بردياتف لم يكد يطلق سراحه من منفاه في فولونطا حتى ارتحل إلى ألمانيا للدراسة في جامعاتها سنة ١٩٠٣ وبخاصة في هيدلبرج ذات العراقة الموغلة في تقاليد الحكمة والمعرفة الانسانية. وهنا في أحضان الغابة السوداء بما فيها من أسرار موحية وكوامن روحية، راح يستعيد نفسه ويلتمس سبيله الحقة. وسبيله الحقة أن يكتشف ذاته الأولية، ذاته الروسية بما تنطوي عليه من خوارق وغموض وتصوف ونزعات لا معقولة ونزوات فيها خليط من الأفكار الشاذة حتى المرض، المتناقضة حتى القلق، روح الاستبس المستسلم لغوامض الأسرار الكونية، هذه الروح المريضة وفي مرضها سر شفائها. لقد كان خاضعاً إبان مقامه في كييف لتأثير كارل ماركس وفريدرش نيتشه وكنت

وإبسن. ولكن هؤلاء ما كانوا في الواقع إلا بضاعة مزجاة إلى روسيا في غير انسجام واضح مع روحها الحقيقية التي أتينا على وصفها، لهذا تأثر بهم من تأثر لا بروحه، بل بعقله، فما أبعد الفارق بين روح هؤلاء، الروح الشمالية المتوثبة إلى اللانهائي، وبين روحها هي، روح السهل المذعن لقوة غامضة!

أجل، كان الإعجاب شاملاً كاملاً بهؤلاء في روسيا، لكن من جانب ذوي النزعة الغربية، لا من جانب الممثلين الحقيقيين للروح الروسية، فهؤلاء الأخيرون نبذوهم على خلاف، وانطووا على ذواتهم يفتشون في أتاويها - التي رانت عليها ألوان الطلاء الزائف الذي فرضه بطرس الأكبر على روسيا فرضاً --عن روحهم الأصيلة.

هناك نأى بردياثف جانباً عن أولئك الهداة القدماء: ماركس ونيتشه وكنت وكان عليه أن ينشد هداة جديدين، وكان عليه كذلك أن يبحث عنهم بين الالمان - أليست الثقافة الالمانية هي التي لا معدل عنها عند كل روسي مثقف؟ ووجد اولئك الهداة في أشخاص يمكن أن يكون بينهم وبين النزعة الصوفية الروسية آصرة رحم، وعلى رأسهم: يعقوب[1] بيمه، الصوفي الألماني المتلفع بالرموز الكونية «والسر الأكبر»، - ثم شلنج، الفيلسوف الرومنتيكي الضارب في فيافي الصوفية العقلية.

وانتهت حياة الطلب وبدأت حياة الكتابة، وهو كان قد نشر من قبل في سنة ١٩٠٠ دراسة عن «لانجه والفلسفة النقدية في صلتها بالاشتراكية» فنقد لانجه صاحب تاريخ المادية، على أساس مذهب المثالية. ثم نشر في السنة التالية كتابه الأول عن «الذاتية والفردية في الفلسفة الجمعانية» محاولاً فيه أن يجد مركباً من الماركسية والمثالية الكانتية ضد مذهب الوضعية. وكتب دراسة في كتاب توفر عليه عديدون سنة ١٩٠٤ بعنوان «مشاكل المثالية» وعنوان هذه الدراسة: «من وجهة نظر سرمدية»، تتبدى فيها لأول مرة نوازعه الجديدة إذ

(١) راجع ما كتبناه في مقدمة «اندين» - القاهرة سنة ١٩٤٤.

عرض فيها تطور المادية التاريخية نحو مثالية مسيحية. وكان أصحاب هذا الكتاب يرمون من ورائه إلى الثورة على فريق لينين والثوريين الماركسيين، مستهدفين مع ذلك إلى إقامة العدل الاجتماعي والديمقراطية الصحيحة في ثورة على القيصرية، وهاجموا مرة أخرى أولئك وهؤلاء في كتاب ظهر سنة ١٩٠٩ بعنوان: «مراحل»، معنيين خصوصاً بالهجوم على النزعة الالحادية المتغلغلة في طبقة «الانتلجنسيا».

فصار برديائف كاتباً حراً يدعو إلى العدل الاجتماعي الممزوج بالروح المسيحية. فكتب «الوعي الجديد والمجتمع» و «الأزمة الروحية في طبقة الانتلجنسيا». وفي اثناء مقامه بإيطاليا سنة ١٩١١ ألف كتاباً بعنوان «معنى الفعل الخالق» وقد نشر في موسكو سنة ١٩١٦. لكن على الرغم من نزعته الدينية هذه فقد وقع في عراك مع «المجمع المقدس» فهاجمه في مقال بعنوان «خانق الروح» وهو يقصد به المجمع المقدس، الذي سرعان ما رفع أمر برديائف للقضاء، لكن الحرب الكبرى الأولى والثورة التي تلتها أطاحت بهذه القضية.

وفي سنة ١٩١٧ قامت الثورة البلشفية الكبرى في روسيا، فالتزم خلالها موقفاً حراً. فلا هو إلى فريق الثوار - لأنه كان يعلم ما تنتهي إليه هذه الثورة من مصادرة لكل حرية؛ ولا إلى فريق الروس البيض لأن هؤلاء كانوا قد أفسدوا الأمور في روسيا من قبل إلى أبعد حد فاستبعدوا الأحياء والأشياء. ثم عين في سنة ١٩٢٠ استاذاً في كلية الفيلولوجيا والتاريخ بموسكو، وهنالك ألف عدة كتب: عن «ليونتيف» (Leonticff) وعن «معنى التاريخ» وعن «نظرة دوستيفسكي في الحياة والوجود»، لكنه لم يستطع نشرها إلا في الخارج خصوصاً في ألمانيا.

لكن أنى له أن يعيش في العهد الجديد! ضاق بالعهد الجديد وضاق به هذا العهد الجديد فاعتقله في السجن مرتين ثم نفاه أخيراً سنة ١٩٢٢ عن روسيا نهائياً، فغادرها إلى برلين حيث نظم أكاديميته الدينية بمعاونة جمعية الشبان المسيحية الأمريكية، وبقي بها ثلاث سنوات نشر في خلالها كتابه

المعروف «عصور وسطى جديدة». ثم غادر برلين إلى باريس سنة ١٩٢٥ فأنشأ فيها مجلة روسية بعنوان «السبيل»؛ وتفرغ لكتابة مؤلفاته الرئيسيه: «فلسفة الروح الحرة» (سنة ١٩٢٧)، «مصير الانسان» (سنة ١٩٣١،) «الأنا وعالم الموضوعات» (سنة ١٩٣٤)، «مصير الانسان في العالم المعاصر» (سنة ١٩٣٤) «الروح والواقع» (سنة ١٩٣٧)، «الشيوعية الروسية: ينابيعها ومعناها» (سنة ١٩٣٧)، وظل يحيا في باريس مشاركاً في بعض المؤتمرات الفكرية العالمية، مرموقاً في الوسط الفكري بفرنسا، ومنها في سائر العالم حتى توفي سنة ١٩٤٨.

وبرديائف قد استأنف الحركة القوية التي بدأت في روسيا في النصف الثاني من القرن الماضي وكان من رجالها تشادائف (Tchaadaeff) وإيفان كرئيفسكي(Ivan Kirécvski) وألكسيس خوميا كوف (Alexis Khomiakoff)، ثم على وجه التخصيص فلاديمير سولوفيف. وكان سعي هؤلاء متجهاً إلى تجديد النزعة الدينية في روسيا لما أن رأوا الفارق بين خصب الكنيسة الكاثوليكية وفقر الكنيسة الشرقية من حيث التطور الروحي، فهذه الأخيرة لا تكاد تملك منه إلا الليتورجيا وعبادة الايقونات، فكلتاهما تميز الأرثوذكسية الروسية من الكاثوليكية اللاتينية. ولا يزال لتلك الليتورجيا (المراسم والطقوس والأناشيد الخ) كل جمالها، لكن هذا لا ينهض على قدميه إذا قورن بالتطور الفكري الكبير الذي مرت به الكنيسة الغربية خصوصاً في العصور الوسطى حيث تكونت العقيدة في صورتها العقلية المكتملة وشيدت كاتدرائيات فكرية لا تُقل في سموقها ودقتها عن الكاتدرائيات القوطية الفنية. فتنبه أولئك النفر إلى واجبهم في سبيل تجديد الحياة الروحية الدينية في تلك الكنيسة الشرقية، ورأوا أنها كانت الأجدر بالسبق في هذا المضمار «لأن الشمس تشرق في الشرق، ومن الشرق يشع كل نور ديني. فالشرق بلد الوحي، والغربْ بلد الحضارة. الشرق أقرب إلى ينابيع نشوء كل حياة، إنه ملكوت التكوين[1].» والشرق الذي يقصده هؤلاء هنا هو الشرق بالنسبة إلى أوروبا، أي روسيا، فتصوروا أن لها

---

(١) بردیائف: «الفكرة الدينية الروسية» في «الروح الروسية» ص ٩.

رسالة دينية خاصة هي كلمتها الأخيرة التي ستكون فيها النجاة لأوروبا، ولن تكون دينية إلا في روحها، أما في انطباقها فتشمل كل مرافق الحياة وبخاصة الاجتماعية. ومن ثم تبلورت الخصومة بين المستغربين والمتشرقين: من يتجهون إلى أوروبا الغربية، ومن ينطوون على نفوسهم في أسرار أوروبا الشرقية، أعني الروسية. واستعرت بكل قواها بين الفريقين على النحو الذي أوضحناه في موضع آخر[1] على نحو لا نحتاج بعده هنا إلى فضل بيان. إنما نشير إلى بعض المعاني العامة التي انطوى تحت لوائها عمل هؤلاء.

وأولها فكرة الحكمة التي أخذها سولوفيف عن المذاهب المستورة في القبالة، ووفقاً لتمجيدها في سفر الحكمة أو سفر يشوع بن شيراخ في «العهد القديم» من الكتاب المقدس. ولكنه يحيلها إلى المسيحية بقوله إن الحكمة هي السيدة العذراء والحكمة هي الوحدة في الله، وهي أيضاً تجليه المثالي وطبيعته السرمدية.

ثم فكرة الانسان الإله، أي ان الغاية التي يجب أن يسعى إليها الانسان هي التشبه بالاله، على أساس الكلمة المشهورة التي قالها اثناسيوس: «صار الله إنساناً كيما يصير الانسان إلهاً». وهم في هذا الاتجاه يشبهون إلى حد بعيد بعض الصوفية المسلمين، خصوصاً ابن عربي ومدرسته.

ثم لعبت الأفكار الأخروية دوراً خطيراً في توجيههم، وكمقدمة لها عنوا بفكرة المصير في الدنيا. ومن بين من أولوا هذه الناحية جل اهتمامهم نقولا فيدوروف (Fëodoroff) الذي رأى أن المهمة الكبرى الملقاة على عاتق المجتمع الإنساني هي الكفاح ضد الموت، لأن الموت علة العلل وشر الشرور، والبعث هو الانتصار النهائي على الموت بفضل اللطف الإلهي والجهد الإنساني معاً. ثم حمل على النزعة الآلية في هذا العصر، فرأى الآلة رمزاً على سلب الإنسان إنسانيته. كذلك عني بالاتجاه نفسه روزانوف (١٨٥٩ - ١٩١٨) (Rosanoff)، لكنه وجهه في اتجاه المشكلة الجنسية، فأراد إصلاح الغريزة الجنسية والأسرة في

(١) راجع كتابنا «اشبنجلر» الفصل الثاني عند نهايته.

اتجاه ينزع إلى تقديس الجانب الحسي، إلى حد أنه دعا إلى قضاء شهر العسل في الكنيسة أيضاً!

في أثر هؤلاء جاء بردياثف مزوداً بكل ثقافة العصر، فجنح ناحية الفكر الفلسفي، متأثراً خصوصاً بتيارين في الفكر الألماني المعاصر: فلسفة الحضارة ثم المذهب الوجودي. لكنه صبغ كليهما بروحه الدينية الروسية الصوفية. ففي فلسفة الحضارة رأى أن التاريخ الحديث هو تاريخ عظمة الأوهام ذات النزعة الانسانية وانحلالها، بمعنى أن مأساة هذا العصر الحديث تنحصر في أن الانسان قد شاء أن يستقل بجانبه الانساني في المركب الانساني الإلهي الذي هو صنيعة الانسان، وذلك بتوكيد حريته بإزاء الله وبإزاء الكون معاً. فأنكر الإنسان صورة الله التي في نفسه، وذلك في عهد النهضة. ثم جاء عهد الاصلاح الديني فأنكر الحرية الانسانية مسلمًا القياد كله للطف الإلهي المباشر، وإن أكد الحرية الدينية للانسان بإزاء الكنيسة. وواكب هذا كله اتساع سلطان الآلة والنزعة الآلية في تكييف حياة الناس، فقضى على الحياة العضوية التي سلك سبيلها العصر الوسيط. وجاءت الديمقراطية والنزعة الفردية فزادت من فوضى الانسان، بأن جعلت مقياس «الحقيقة» في «الأغلبية». وهذا كله من شأنه أن يزيد في نزع الانسانية عن الانسان.

لكن بردياثف لا يريد أن يستنتج من هذا ما انتهى إليه اشبنجلر من أن هذه الأمور من أشراط ساعة الحضارة الغربية. بل يرى التاريخ يشق مجراه قدماً في غير توقف أو عود. إنما رأى فيها ظلمات قد أناخت بكلاكلها على العالم، كما حدث قبل نهضة العصور الوسطى ولن تلبث هذه الظلمات أن تتبدد. فتشرق «عصور وسطى جديدة» هي التي يتنبأ بردياثف بأننا بسبيل انبثاقها عن عماء هذا العصر الحديث. فسيكون ثمة عود إلى الينبوع الأصيل، إلى أعماق الوجود الأولى، وهنالك يبزغ العالم الجديد يرفرف عليه لواء وثبة مسيحية كبرى من ذلك النوع الذي نشاهد إرهاصاته لدى رجال النهضة الدينية الروسية الذين تحدثنا عنهم، فتعود إلى الدين قوته الأولية، ويستحيل المجتمع إلى «مشاركة عضوية حافلة» تكون تجسداً لمعنى تناول القربان

في الطقوس الدينية! ولروسيا دور خاص في هذا التحول، لأنها تمتاز من بقية أوروبا بأنها انتقلت مباشرة من العصور الوسطى القديمة (إن صح أنه كانت لها عصور وسطى قديمة بالمعنى الذي يفهم به هذا اللفظ بالنسبة إلى أوروبا الغربية) إلى العصور الوسطى الجديدة المقبلة. وما البلشفية الروسية إلا المرحلة الأولى من مراحل هذا التطور! لكنها مرحلة يجب القضاء عليها في نظر بردياثف، لأن الماركسية وإن ردت إلى الانسان كرامته في جعلها الانسان سيد عمله وتحريمها استغلال الانسان لأخيه الانسان، فإنها مع ذلك قصرت لأنها تعوزها فكرة الشخصية الانسانية، ورأت في الانسان كائناً تحدده العوامل الاجتماعية والاقتصادية وحدها، فقضت على الفرد لحساب المجتمع، وبزوال هذه الثنائية بين الانسان الفرد والجماعة، زال المعنى الحقيقي للإنسان، للشخصية. نعم إنه لاصلاح للعالم إلا إذا حلت المشاكل الأولية للحياة الانسانية، مشاكل الخبز والاقتصاد، لكن الاقتصار على هذا هو بعينه الفساد كل الفساد. فليست آفة العصر في النظرة البورجوازية إلى العلاقات الاقتصادية بين الناس في المجتمع وحدها، بل خصوصاً في النظرة البورجوازية إلى الحياة الروحية. غير أن برودياتف يرى أن القضاء على هذه النظرة الأخيرة لن يأتي إلا عن طريق «التسليم بسر الصليب» («المسيحية والواقع الاجتماعي» ص ١٦٩)، ويرى أن هذا التوجيه لا يتفق مع الشيوعية لأنها نظرة شمولية في الحياة بكل مرافقها، وإنما يتفق مع الاشتراكية لأنها يمكن أن تقتصر على تنظيم الحياة الاجتماعية والاقتصادية دون أن تتجاوزها إلى ميدان الحياة الروحية، بل تدع هذه من اختصاص الدين، الذي يأبى أن يستغل فردٌ فرداً أو طبقة أخرى والمدنية الرأسمالية هي التي قضت على فكرة الله.

وهكذا يحاول بردياثف أن يوفق بين الدين والاشتراكية كما حاول التوفيق بين الدين والوجودية، شأنه شأن جبريل مارسيل (Gabriel Marcel) المفكر الفرنسي الوجودي الكاثوليكي المعاصر. لكنه من أجل هذا يضطر إلى ألوان من التأويل لكلا الطرفين المتباعدين حتى تتم المساومة، وفي هذا التأويل من المغالاة والبعد عن الفهم المستقيم ما يخشى معه تشويه الجانبين، على الرغم مما يحتال به هنا من إيغال في التمييز ووضع الفروق الدقيقة (nuances) حتى يلبس

عليك الأمر فترافقه على مبتغاه. ومن هنا كان ثمة ما يدعو إلى التحصن من مكره الخفي في كثير من الأحيان، خصوصاً وله مهارة فائقة في العرض والتحليل بحيث بغري بك - إن لم تكن متنبهاً - إلى أن تسايره حتى النهاية فتمالئه على نتائجه.

وأيا ما كان الأمر، فنقولا بردياثف شخصية خليقة بالعناية وإن اتسمت آراؤه بالرجعية المعسولة بإغراء الواقع الحي المموه.

جبرييل مارسل

ولد جبرييل مارسل في جو من التجريد الروحي الذي يهزأ بالتجربة، ويعيش فيما وزاءها، متجاوزاً عالمه اليومي. وأولع بالأفكار والصور العقلية، وناداه المجهول المستسر منذ بدء تفكيره، فلم يحفل إلا بالمفكرين الصوفيين.

وكان أبوه كاثوليكي المولد والنشأة، ولكنه سرعان ما انفصل عن الدين مؤثراً اللاأدرية التي دعا إليها تين وسبنسر ورينان، على الكاثوليكية التي رآها حافلة بالأساطير غير المعقولة. ومع ذلك لم يكن شهواني المنزع، بل كانت حياته تتسم بالضبط والقناعة والحرص على اداء الواجب. أما أمه فكانت من أصل يهودي، لكنها اعتنقت البرتستنتية في أشد أنواعها تحرراً من العقائد الجامدة، وكانت تؤثر الشعراء المتشائمين في القرن التاسع عشر، من ألفرد دي فني حتى مدام آكرمن، لأن شعورها بأن الحياة خلو من المعنى كان يسيطر على نفسها. وكانت تعشق الحق والاستقامة الخلقية.

ولد جبرييل مارسل في السابع من شهر ديسمبر سنة ١٨٨٩ في باريس، ابناً وحيداً لوالديه، وكان أبوه موظفاً كبيراً في الحكومة الفرنسية تقلب في عدة مناصب دبلوماسية، وكان مستشاراً للدولة، ومديراً لأكاديمية الفنون الجميلة، ومديراً لدار الكتب الوطنية، وواحداً من كبار المثقفين في عصره. ثم عينّ في سنة ١٨٩٨ وزيراً مفوضاً في استوكهلم بالسويد، وجبرييل في التاسعة من عمره، وقد قال يصف هذا الجو: «إن المناظر السويدية التي عرفتها وأنا في سن التاسعة إبان الفترة القصيرة التي كان فيها أبي وزيراً مفوضاً في استوكهلم، هذه المناظر المؤلفة من الصخور والأشجار والمياه، وبقيت

سنوات طوالاً أحن اليها؛ قد بدت لي خير ما يرمز إلى العالم الأليم الذي كنت أحمله في نفسي». («الوجودية المسيحية» ص ٣٠٣، باريس سنة ١٩٤٧). على أنه شاهد في طفولته ومطلع شبابه بلاداً عديدة أخرى في أوروبا وتعرف إلى آدابها. ثم عاد إلى باريس ودخل الليسيه بعد أن أقام في السويد ثمانية عشر شهرا. وهنا أحس بالضيق لأن الحياة في الليسيه تضاد الحياة الحرة الشخصية المفتوحة على المجهول، التي عاشها في استوكهلم، حراً من الدراسة، يغشى أولاد الدبلوماسيين، ويستطلع طلع عوالمهم الغريبة. لكنه وجد في الإجازات الصيفية ما يعوض عن جدب الحياة في الليسيه. وكان أهله يمضونها في الجبال، وفي أماكن مختلفة باستمرار. وكان يجد في هذه الأماكن الموحشة وطنه الذي يحن إليه، لأنه كان يهوى اكتشاف اعماق الأبعاد، «إن كل ما يهمني هو أن أكتشف موضعاً آخر يمكن أن يصير عندي هنا جوهرياً. لقد كان العالم يبدو لي آنذاك، ولا شك أنه يبدو لي اليوم هكذا أيضاً، على أنه المكان غير المحدد الذي ينبغي أن يسعى المرء فيه إلى مد منطقة الذات الباطنة إلى أقصى حد ممكن، وتقليل منطقة ما يتصور بالتجربة، أو يتخيل بطريقة مشوشة، أو يعرف بالسماع، وبالجملة ما لا يحياه المرء. واعتقد أنني مصيب حين أقول إن حبي للأسفار ارتبط دائماً بالحاجة التي أشعر بها إلى الاستيلاء على عالمي الباطن بالتوطن فيه قدر الإمكان.» (الكتاب نفسه، ص ٣٠٦) ثم دخل السوربون حيث حصل على ليسانس الفلسفة، وكان في الوقت نفسه يغشى محاضرات هنري برجسون في الكوليج دي فرانس. ولما بلغ الثامنة عشرة كتب رسالة للحصول على دبلوم الدراسات العليا بعنوان «الأفكار الميتافيزيقية عند كولردج وعلاقاتها بفلسفة شلنج». ثم عين مدرساً للفلسفة في فندوم سنة ١٩١٢، وفي باريس ١٩١٥ - ١٩١٨، وفي صانص ١٩١٩ - ١٩٢٢؛ ولما قامت الحرب العالمية الأولى تبين أنه لا يصلح للخدمة العسكرية فالتحق بالصليب الأحمر الدولي، وهذا هيأ له أن يعاني الحرب من زاويتها الوجودية، لا السياسية، من حيث تأثيرها في النظام الأخلاقي للانسان. واستقر في باريس نهائياً ابتداء من سنة ١٩٢٢ وأشرف على بعض السلاسل الأدبية، وخصوصاً على سلسلة القصص المترجمة عن اللغات الأوروبية، التي كان يصدرها الناشر يلون تحت عنوان: «النيران

المتقاطعة». واشتغل بالنقد المسرحي في الصحف والمجلات الباريسية وخصوصاً «الفرنسية الجديدة». التي كان يصدرها چيد (عند الناشر جاليمار) و «الأنباء الأدبية» ولا يزال يتابع نقده المسرحى في هذه المجلة الأخيرة الأسبوعية (Nouvelles Littéraires).

ثم انعقدت أواصر الصلة الوثيقة بينه وبين الناقد الأدبي الكاثوليكي النزعة، شارل دي بوس (Charles du Bos) (١٨٨٢ - ١٩٣٩)، فتأثر مارسيل بنزعته الكاثوليكية. وبمناسبة رسالة كتبها إليه القصصي المعروف فرنسوا مورياك (ولد سنة ١٨٨٥) اعتنق جبريل مارسل الكاثوليكية في سنة ١٩٢٩ وفي سنة ١٩٣٧ حصل على جائزة بريبه (Brieux) الأدبية، وفي سنة ١٩٤٨ جائزة الأكاديمية الفرنسية للأدب، وفي سنة ١٩٥٦ حصل على جائزة جيته الهانزياسية، ثم حصل على الجائزة الوطنية الكبرى الفرنسية سنة ١٩٥٨. ثم عين في سنة ١٩٥٢ عضواً في أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية في المعهد الفرنسي.

فلسفته:

وجبريل مارسيل يستمد فلسفته من تجاربه الذاتية الباطنة، ولهذا اتخذت تأملاته صورة اليوميات (Journal) ولا نجد له أثراً فلسفياً على هيئة كتاب، إنما كل انتاجه يوميات أو مقالات. ولهذا يصعب على المرء، بل يستحيل عليه، أن يستخلص من مؤلفاته مذهباً محكم الأجزاء معماري البناء. شأن الفلاسفة، وحتى الفلاسفة الذين كتبوا يوميات مثل كيركجور ومين دي بيران، قد كتبوا إلى جانبها كتباً ، مؤلفة تأليفاً يمكن من العرض المذهبي المتصل السابغ. أما مارسيل فصاحب خواطر وشذرات، ولهذا جاءت فلسفته غير تامة، وفي تقدم ستمر لا ينقطع، ولا تكتمل أساريره. ومن هنا لا يمكن عرضها إلا في تقريبات وكمناظر جانبية من مجموعها تتألف صورة.

وقد نشر مارسيل «يومياته» في مجلدين حتى الآن: المجلد الأول سنة ١٩٢٧ (في ١١ + ٣٤٢ صفحة عند الناشر جاليمار)، وبعنوان «يوميات ميتافيزيقية» (Journal Métaphsique)؛ والثاني بعنوان «الوجود والملك» سنة

١٩٣٥ (في ٢٢٢ صفحة، وأضيف إلى اليوميات ٩٨ صفحة تحتوي ثلاث مقالات في عدم التدين المعاصر، وتأملات في الايمان والتقوى عند بيتر فوست) عند الناشر أوبييه.

وله إلى جانب هذين المجلدين من اليوميات المؤلفات الفلسفية التالية، وهي عبارة عن مجموعات من المقالات والأبحاث المختلفة التواريخ:

١ - «من الإباء إلى النداء» (عند الناشر جاليمار سنة ١٩٤٠ في ٣٢٧ ص)

٢ - «الانسان المسافر» (عند الناشر أوبييه، سنة ١٩٤٤ في ٣٥٩ ص)

٣ - «ميتافيزيقا رويس» (عند الناشر أوبييه سنة ١٩٤٥) وكان في الأصل بحثاً نشره في «مجلة الميتافيزيقا والأخلاق» سنة ١٩١٧ - ١٩١٨.

٤ - «وضع واقترابات عينية من السر الانطولوجي»، بحث نشره ملحقاً بمسرحية «العالم المكسور» (عند الناشر دكليه دي براوفر، باريس سنة ١٩٣٣).

٥ - «سر الوجود» في جزئين (عند أوبييه سنة ١٩٥٠): (أ) التأمل والسر. (ب) الايمان والواقع.

٦ - «الناس ضد ما هو إنساني» (في ٢٠٨ صفحات، عندالناشر ڤييه كولومبييه سنة ١٩٥١).

٧ - «الانسان المشكل» (عند أوبييه).

٨ - «الكرامة الانسانية» (عند أوبييه سنة ١٩٦٤ في ٢١٩ صفحة).

ومعلوم طبعاً أن جبرييل مارسل مؤلف مسرحي وافر الانتاج، مثل الكثير من مسرحياته في ملاعب باريس وألمانيا وإيطاليا وسائر بلاد أوروبا. ويتضمن جوانب فلسفية وأفكاراً عميقة لا بد من الاهتمام بها في دراسة شاملة عن فكره. ولكنها لا تعنينا هنا كثيراً.

* * *

اليوميات الميتافيزيقية:

والمجلد الأول من «اليوميات الميتافيزيقية» ينقسم بدوره إلى قسمين يبدأ أولهما بتاريخ أول يناير سنة ١٩١٤ وينتهي بتاريخ ٨ مايو سنة ١٩١٤؛ والثاني يبدأ بتاريخ ١٥ سبتمبر سنة ١٩١٥، وينتهي بتاريخ ١٦ مارس سنة ١٩٢٣. ولهذا كانت فقرات القسم الأول أطول بكثير من فقرات القسم الثاني.

ومارسل يصرح في مقدمة «اليوميات الميتافيزيقية» بأنه لم يقصد أساساً إلى نشره، بل كان في نظره مجرد تحضير لكتاب دوجماتيقي فيه يعرض الأقوال الجوهرية، التي انتهى اليها في تفكيره، مترابطة قدر المستطاع. لكنه كلما تقدم في «اليوميات» تبدى له نفوره من طريقة العرض الدوجماتيقي، وما في الموضوعات التي دار حولها تفكيره من طابع احتمالي افتراضي. لهذا تخلى عن فكرة العرض المذهبي الدوجماتيقي، وآثر هذه الطريقة: أعني الخواطر والشذرات، ما دامت لا تقبل التنظيم المعماري. ورأى في ذلك ما يثير القارئ إلى أن يسلك معه نفس السبيل الذي سلكه بما فيه من عقبات والتواءات.

والقسم الأول متميز تماماً من القسم الثاني، فالأول موجه ضد الديالكتيك، أو بالأحرى ضد كل مذهب يدعي تقويم الواقع بوسائل ديالكتيكية، ومن هنا اتسم هذا القسم بالجفاف والاحكام المنطقي. أما القسم الثاني فمختلف تماماً: إذ هو يعنى بالأمور التي يغفلها المذهب العقلي، بدعوى أنها تفلت من قبضة العقل، مثل الاحساس، اتحاد النفس بالبدن، وقائع النفس فوق السوية.

وجبرييل مارسل يبدأ من هيجل ليقضي على هيجل، شأنه شأن كيركجور الذي كان له في مارسل تأثير بالغ. فهو يبدأ من نقد هيجل لفكرة المباشر كما يظهر ذلك النقد في مستهل كتاب «ظاهريات الروح»، ويأخذ عنه فكرة العلم المطلق التي تسود مذهبه. لكنه سرعان ما يعدل عن هيجل إلى تلاميذه الانجليز، وخصوصاً برادلي وبوزنكيت، غير أنه ينتهي أيضاً إلى رفض تفسيرهم.

ذلك أن مارسيل ينتهي إلى الأخذ بفكرة المباشر، ويوحد بين المباشر والمطلق، ويصل إلى نوع من التجريبية، لكنها تجريبية صوفية باطنة، تنبع من التجربة الحية المباشرة، وتستمد قوتها من المعاناة. ومن هنا يؤكد أولية الوجود ويأخذ في تحليل الأحوال العينية للموجود.

يبدأ مارسيل فينتقد التفاؤل المنطقي عند الهيجليين المحدثين الذين يعتقدون أنهم يستطيعون أن يؤلفوا بين المطلق والظواهر، بين الخالد والزماني في كلٍ منسجم، ذلك أنهم لا يستطيعون في الواقع الوصول إلا إلى القضاء على القيم التي يدعون أنهم يتجاوزونها. ويقرر أنه يبدو من المستحيل الافلات من محرجة الواقع المنخرط في الزمان من ناحية والواقع اللازماني من ناحية أخرى (ونظام تغيره لن يكون إلا الظاهر). وإذن فما هو المخرج الثاني؟ هذا المخرج يلزمنا بوضع المشكلة العامة للعلاقات بين الظاهر والواقع.» («يوميات ميتافيزيقية» ص ١٠ باريس سنة ١٩٣٥).

ولهذا يدعو مارسيل إلى أن يستبدل بالمقولات العددية للكثرة والوحدة، مقولات الملاء والنقص. يقول في ١٨ أبريل سنة ١٩١٤: «لا زلت أعتقد أنه لا يوجد أي سبب للقول بأن المقولات يستغرق بعضها بعضاً؛ فمثلاً كون الشخصية هي أعلى درجة نعرفها لا ينتج عنه أبداً أن كل شيء يمكن أو يجب أن يفكر فيه تحت مقولة الشخصية، إن النقدية الجديدة الواحدية صحيحة. وأشعر بابتعادي عما أستطيع أن أسميه بالواقعية الكلية.» (ص ٩٣).

وينتهي مارسيل من هذا إلى فكرة الذاتية، بمعنى الذات المشخصة الوجودية. والشعور بالذاتية يتم في عمل الايمان، والايمان يتحدد بالمشاركة، وفكرة المشاركة من الأفكار الأساسية في مذهب مارسل. ويقصد بها أولاً مفهومها في الأفلاطونية المحدثة بخاصة، بمعنى أننا نشارك في الكون، وأن بضعة منا تضم بضعة من الكون. وفي هذا يقول: «الايمان هو شعور المرء أنه بمعنى ما في داخل الألوهية».

ولهذا ينتهي مارسل إلى دَمْغ المعرفة النظرية (أو العلمية) بأنها غير كافية

سواء من ناحية الموضوع لأنها تقضي في الواقع على الظواهر التي تريد إدراجها؛ ومن ناحية الذات، لأنها تقضي على أشكال التوكيد المتميزة من المعرفة.

وميزه الايمان في نظر مارسل هو أنه يجعل المرء يدرك أنه ليس مجرداً محضاً، وليس العالم مجرداً محضاً، بل يجتمع الموضوع والذات في فعل الايمان، كما يجتمع العلو والبطون (المحايثة).

ويوغل مارسل في هذا الاتجاه في القسم الثاني من اليوميات، فيؤكد أن المشكلة الميتافيزيقية هي في «أن يستعيد - بواسطة الفكر ووراء الفكر - عصمة جديدة ومباشراً جديداً» (ص ١٣١) أي أن حلم الميتافيزيقي هو أن يسترد الفردوس الذي فقده بسبب الفكر النظري.

ولكنه يفهم المشاركة بعد ذلك بمعنى الشعور بالاعتماد التام بإزاء العلو الالهي منظوراً إليه على أنه قوة مستقلة تماماً وحرة، ويقول عن المشاركة إنها «تلك العلاقة بين الحرية الانسانية والحرية الإلهية التي هي السر المركزي في الديانة المسيحية» («اليوميات» ص ٤٥). فلم يعد يفهمها بالمعنى الأفلاطوني، أي إعطاء طبيعة واحدة لجملة أفراد، بل على أنها العلاقة الروحية بين حريتين توافق كل منهما الأخرى وتتحدان معاً مع احترام شخصية كل منهما.

ونظراً إلى الطابع «المشتت» لليوميات، فإننا لا نملك إلا التحدث عن بعض المعاني الأساسية التي تعرض لها في هذه اليوميات الأولى.

الجسم:

إن فكرة الجسم ليست واضحة متواطئة، ذلك أن فكرة الجسم تختلف وفقاً لاختلاف فكرة النفس. وتحديد الجسم بأنه مركب آلي هو لون من ألوان تحقق النفس. وليس معنى هذا طبعاً أن النفس تولد الجسم، لأن النفس لا تصبح عارفة إلا حين تفكر في أن المعروف يوجد قبل فعل المعرفة. ومع ذلك فإن طريقة تصور العلاقات بين النفس والجسم تتوقف على الطريقة التي بها يدرك الجسم، وبطريق غير مباشر على الحركة التي بها تتحقق

النفس في العلم ، أي ان فكرة النفس عن العلاقة بين الروح والجسم ينبغي أن تتوقف على الحركة التي بها تتكون فكرة الجسم. وهذا التكـون يتوقف بدوره على طريقة تركيب العالم الخارجي.

ويرى مارسل أنه لا بد من الابتداء من هذا المبدأ الذي يقرر أن النفس لا تتحدد ولا يمكن التفكير فيها خارج علاقتها بالعالم الخارجي.

ولكن هذا يفضي به إلى نتيجة سلبية وهي أنه لا يمكن تحديد العلاقات بين النفس والجسم تحديداً واضحاً موضوعياً.

لكنه يتساءل: ما معنى قولي: أنا جسمي؟ إن جسمي ليس إلا من حيث انه مشعور به. «إذا كنت جسمي، فذلك من حيث اني موجود حاس، ويبدو لي من الممكن تحديد الأمر على نحو أدق وأن نقول إنني جسمي بالقدر الذي به انتباهي يتعلق به أولاً، أي قبل إمكان تحديد موضوع معين. . . إني لست جسمي أكثر من أن أكون أي شيء آخر - إلا لأنني لكي أكون أي شيء آخر، فإن عليَّ أولاً أن أستخدم جسمي» (ص ٢٣٦).

ويتناول مارسل فكرة الجسم بطريقة أدق في «من الاباء إلى النداء» فيقول: «إن الهوية المزعومة بين الأنا وجسمي لا يمكن التفكير فيها، لأنها تفترض إلغاء الأنا والتوكيد المادي أن جسمي يوجد وحده؛ لكن خاصية جسمي هي ألا يوجد وحده، وألا يستطيع أن يوجد وحده. وأن يتجسد معناه الظهور كجسم، كهذا الجسم، دون إمكان الهوية معه، ودون التميز منه في نفس الوقت - والهوية والتميز عمليات متضايفة الواحدة للأخرى لكن لا يمكن أن تتم في مجال الموضوعات» (ص ٣١).

* * *

الملك:

ومن المعاني التي يرددها جبرييل مارسيل كثيراً التقابل بين «الوجـود والملك»، وقد كرس له كتاباً بنفس العنوان يتألف من قسمين: الأول يضم «يوميات ميتافيزيقية» (ص ٧ - ص ٢٢٢) وتمتد من ١٠ نوفمبر سنة ١٩٢٨

حتى ٣٠ أكتوبر سنة ١٩٣٣؛ ويتلوها «مخطط لظاهريات الملك» والقسم الثاني يضم: (١) محاضرة عن الالحاد المعاصر (٢) وأخرى عن «الايمان»؛ و(٣) بحثاً عن «التقوى في نظر بيتر فوست».

وقد بدأ يعبر عن هذا المعنى في «اليوميات الميتافيزيقية» الأولى (بتاريخ ١٦ مارس سنة ١٩٢٣) فقال: «الواقع أن كل شيء يرجع إلى التمييز بين ما للانسان وما عليه الانسان: ملكه ووجوده. غير أنه من الصعب جداً التعبير عن هذا التمييز على شكل تصوري، ومع ذلك فينبغي أن يكون هذا ممكناً. إن ما يملكه الانسان يمثل نوعاً من التخارج بالنسبة إلى الذات، أي انه شيء خارجها. وهذا التخارج ليس مع ذلك مطلقاً. ومن حيث المبدأ ما يملكه الانسان هو أشياء (أو ما يمكن أن يشبه بالأشياء، وبالقدر الدقيق الذي يمكن به هذا التشبيه). ولا أستطيع أن أملك، بالمعنى الدقيق للفظ، غير الشيء الذي يملك وجوداً مستقلاً عني إلى حد ما. وبعبارة أخرى، ما لي ينضاف إلى ذاتي؛ وأكثر من هذا كوني أملك الشيء ينضاف إلى خصائص وصفات أخرى، إلخ، تنتسب إلى الشيء الذي أملكه. إني لا أملك إلا ما أستطيع التصرف فيه على نحو ما وفي صور معلومة، أي بالقدر الذي به أعد قوة، أو موجوداً مزوداً بقوى. وليس ثم انتقال ممكن إلا لما هو مملوك، ولو تصادف وأمكن نقل قوة. فينبغي أن نستنتج من هذا أن هذه القوة هي بالنسبة إليّ ذات أكثر جوهرية - كقلمي (القلم الذي لي) بالنسبة إلى هذه القوة. فإذا كانت مقولة الوجود صادقة حقاً، فذلك لأن في الواقع شيئاً لا يمكن نقله».

وابتداء من هذه الفكرة يأخذ مارسل في عرض آرائه في البحث الذي ألقاه في نوفمبر سنة ١٩٣٣ في الجمعية الفلسفية بليون بعنوان: «مخطط لظاهريات الملك». فيلاحظ أولاً أن الفلاسفة أبدوا دائماً نوعاً من التعالي على الملك بوصفه فكرة دنسة، لا تقبل التحديد. وهذا الغموض في معنى الملك ينبغي إبرازه أولاً. حين نحلل معنى (avoir) (أملك) نجد له معاني متفاوته في الشدة بعضها قوي دقيق، والآخر ضئيل هزيل مثل: عندي صداع؛ لي حاجة، الخ. أما النوع الأول فيمكن أيضاً أن نميز فيه شكلين كما يتبين من هذين المثلين: عندي دراجة، لديّ افكار وآراء في هذا الموضوع ولكن معنى الملك لا يختلف بينهما من حيث مبدأ الملك.

بيد أن الملك لا يقوم إلا حيث يوجد تعارض بين الظاهر والباطن. وهذا ينطبق تماماً على الملك - التضمن: فمثلاً حين أقول: «لهذا الجسم هذه الخاصية»، فإن هذه الخاصية تبدو أنها كائنة في باطن هذا الجسم. وحين أقول؛ لديّ سر، فهنا يبدو البطون أكبر من الظهور. ومع ذلك فإن المميز الرئيسي للملك هو امكان الظهور والعرض.

ويتأدى من هذا إلى بيان أن الملك يقتضي فكرة الإشارة إلى الغير من حيث هو غير. «فالملك لا يقوم إذن في سجل البطون المحض فقط، وإلا لما كان له معنى، بل وأيضاً في سجل: الظهور والبطون فيه لا يمكن الفصل بينهما كما لا يمكن الفصل بين النغمة الحادة والنغمة البطيئة. وأعتقد أن المهم هنا هو التوتر نفسه بين الواحد والآخر.» («الوجود والملك» ص ٢٣٤-٢٣٥).

والنموذج الأصلي للملك هو الجسم. «إن الموضوع الأول، الموضوع - الموذج الذي أوحد بين ذاتي وبينه، وهو مع ذلك يند عني، هو جسمي، ويلوح أننا هنا بإزاء أعمق ما في الملك» (الكتاب المذكور، ص ٢٣٧).

* * *

الأنا والأنت:

ويبحث مارسل في الكوجيتو الديكارتي ليتبين هل ينتهي إلى الهو وحدية أو إلى إثبات الغير. ويلاحظ أولاً ما فيه من غموض: «فحين أفكر فإني أتراجع بالنسبة إلى نفسي، وأبعث نفسي كغير، ثم أنبثق بعد ذلك كموجود. ومثل هذا التصور يتعارض جذرياً مع المثالية التي تحدد الأنا بواسطة الشعور بالذات. فهل من غير المعقول أن يقال إن الأنا، من حيث هو شعور بالذات، ليس إلا تحت موجود؟ إنه لا يوجد إلا من حيث انه يعامل ذاته بوصفه من أجل الغير، وبالنسبة إلى الغير؛ وتبعاً لذلك فبالقدر الذي به يقر بأنه ينجو ويفلت من ذاته» («الوجود والملك» ص ١٥١)

ذلك أننا لو بدأنا بتقرير أن ماهيتي هي أن أكون شعوراً بذاتي، فليس ثم وسيلة للخروج من هذه الذاتية، والاقرار بوجود الغير.

ولكن لي الحق في أن أقرّ بوجود الآخرين، وأكثر من هذا أستطيع أن أؤكد أن الغير، من حيث هم غير، هم وحدهم الذين يحق لنا أن نقرر وجودهم، ولا أملك إدراك نفسي كموجود إلا من حيث اني أدرك نفسي أنني لست الآخرين، أي اني غيرهم. «وأذهب إلى أبعد من هذا فأقول إن ماهية الغير أن يوجد، ولا أستطيع أن أدركه بوصفه غيراً دون أن أفكر فيه بوصفه موجوداً، والشك لا ينبثق إلا بقدر ما تضعف هذه الغيرية في ذهني» (الموضع نفسه).

«لكن هذا الغير، من حيث هو غير، لا يوجد بالنسبة إلي إلا من حيث كوني مفتوحاً له (أي من حيث انه أنت)، ولكني لست مفتوحاً له إلا بمقدار ما أكف عن أن أشكل مع نفسي نوعاً من الدائرة في داخلها أقيم الغير على نحو ما، أو فكرته، لأنه بالنسبة إلى هذه الدائرة يصبح الغير فكرة الغير. وفكرة الغير ليست الغير من حيث هو غير، بل الغير من حيث انه منسوب إلى الأنا» (الكتاب المذكور، ص ١٥٥).

ويؤكد مارسل هذا المعنى مراراً، وهو «أنني أؤكـد نفسي كشخص بالقدر الذي به أعتقد فعلاً وجود الغير، وبالقدر الذي به هذا الاعتقاد ينحو إلى تشكيل سلوكي» («الانسان المسافر» ص ٢٧).

وهذا يقوم على أساس أن الوجود هو علاقة،أو حضور معاً خلاق يجمع بين الأنا والأنت. ويتجلى هذا المعنى في الحب: إذا يقوم على العلاقة بين الأنا والأنت؛ وهو الخالق لهذه العلاقة ولهذا هو تبادلٌ خَلّاق. «إن حب موجود معناه أن ننتظر منه شيئاً غير قابل للتحديد ولا قابل للحزر، وهو في الوقت نفسه إعطاؤه الوسيلة للاستجابة لهذا التوقع. نعم، وإن بدا هذا تناقضاً إن التوقع نوع من الاعطاء؛ والعكس أيضاً صحيح: فعدم توقع شيء بعد معناه العمل على فرض العقم على موجود لايتوقع منه بعد شيء، وبالتالي حرمانه مقدماً من شيء يمكن أن يخلقه ويبتكره» («الانسان المسافر» ص ٦٦ وما يتلوها).

* * *

الفعل والشخص[1]:

حين نحلل الفعل نجد أنه يتبدى أولاً في مقابل الرغبة أو القول، فيقال نريد أفعالاً، لا أقوالاً؛ متى ينتقل من الرغبة إلى الفعل؛ الخ. وهذا يدل على أن الرغبة تقابل الفعل من حيث ان الرغبة غير محددة وعاجزة؛ ورجل الأماني لا يقدر على التصميم، ويظل موزع الأهواء، هياباً، متردداً، يعجز عن العض على الواقع، وإحداث تغيير فيه. وكذلك صاحب الأقوال: ذلك أن القول لا يلتصق بالواقع، بل يمر بجواره أو من تحته، ؛ ولا يغير في الأمور شيئاً.

ومعنى هذا أن من جوهر الفعل أن يحدث تغييراً. تغييراً في ماذا؟ في موقف ينطبق عليه ولا يستطيع الفاعل أحياناً أن ينتظمه بنظرته، ولكن عليه أن يدركه على الأقل جزئياً. لكن لا يكفي أن يكون ثم تغيير حتى نقول إن ثم فعلاً.

والفعل في جوهره هو هذا أو ذاك، وله معالمه. «وعن السؤال عنه ينبغي أن يكون من الممكن الاجابة بنعم أو لا. والانتقال إلى الفعل هو تخطي العتبة التي تفصل المنطقة التي في هذه الناحية من النعم واللا – عن المنطقة التي فيها ينفصلان ويتقابلان. فمثلاً: يعنى شخص بمريض يكرهه؛ ويموت المريض؛ فيطرح السؤال: هل تمنيت موت هذا المريض؟ ربما بل لا شك في أنه ينبغي أن يجاب بنعم ولا في وقت واحد. ومعنى هذا أنه لا يمكن الجواب، وأن السؤال: هل صببت سماً؟ يوجد له جواب واحد معين لا يحتمل تأويلاً.» (الكتاب المذكور، ص ١٤١ – ١٤٢).

ومن جوهر الفعل أيضاً أنه يلزم الفاعل. «فحين أقول: إن فعلي يلزمني، فمعنى هذا، فيما يبدو لي، هو: أن خاصية فعلي هي أن يكون من الممكن فيما بعد أن أطالب به لنفسي؛ وكأنني وقعت مقدماً على إقرار به:

---

(١) «من الاباء إلى النداء» ص ١٣٩ – ٢٥٧ باريس سنة ١٩٤٠.

واليوم الذي أواجه فيه بفعلي، إما بواسطة الغير، أو بواسطة ذاتي - عليّ أن أقول: نعم، أنا الذي فعلت ذلك؛ وأكثر من هذا أقر مقدماً بأنني إذا تملصت فسأكون مرتكباً لإثم الجحود والنكران. ولنضرب على هذا مثلاً دقيقاً. وأوضح الأمثلة وأبرزها هو من غير شك: الوعد، من حيث ان الوعد فعل وليس مجرد ألفاظ: إني أعد إنساناً بمساعدته إذا وقع في ضيق. ومعنى هذا أنني: أقر سلفاً بأنني إذا تملصت حين تحدث هذه الظروف، فإنني أنكر نفسي، وأدخل في ذاتي ثنائية تقضي على حقيقتي الواقعة... وبعبارة أخرى، لا يوجد فعل بغير مسؤولية؛ وينتج عن هذا مباشرة أن اللفظين: ««فعل مجاني» هما متناقضان في الواقع. فالفعل المجاني ليس فعلاً، أو هو ينكر نفسه من حيث هو فعل. وهذه الفكرة الزائفة ليست غير نتاج خلط ربما إرادي، بين أمور لا يردُّ بعضها إلى بعض.» (ص ١٤٣).

إنني أتضامن مع الفعل الذي أفعله، وكأنني وفعلي من قبيلة واحدة. والفعل إذن يحيل إلى الفاعل، إلى الشخصية.

والشخصية لا تدرك ابتداء من فكرة الفرد، وكذلك لا تدرك ابتداء من التقابل بين الشخصية والشيء. وإنما تدرك أولاً في مقابلة «الناس». والناس لا اسم لها، ولا تتحدد بحدود، ولا تدرك بمعالم واضحة. إنها (أو إنه) نوع من الشبح، يؤكد نفسه مع ذلك على أنه أمرٌ مطلق، وفي نفس الوقت هو مضاد ما هو مطلق. إن الناس فكرة ساقطة، فكرة زائفة، ظل لفكرة. لكن هذا الشبح ماثل في أفق شعوري، ويشيع فيه الظلام والضباب، ويحيط بي، ويكاد أن يحدق بي من كل ناحية، بل إن التفكير يدلني على أن «الناس» ليست فقط حولي بل هي أيضاً تنفذ في باطني، وتعبر عن نفسها في ذاتي، وأقضي زماني في عكس ظلالها وأشباحها. وأفكاري في معظم الأحوال ليست غير ترديد «للناس» بواسطة «انا» لا يدري انه ينسخ هذا الناس.

وفي مقابل هذا الناس غير المدرك، غير ذي المسؤولية، ما هي خاصة الشخصية.

خاصة الشخصية الأولى هي المواجهة. ومن هنا كانت الشجاعة اولى فضائل الشخصية. ولهذا تجد الشخص الجبان في الأمور العقلية يحتمي وراء مثل هذه العبارات، يقال، يشيع، شاع بين الناس، الناس يقولون، هناك اشاعة تقول، سمعنا كذا الخ. وهذا احتماء وراء «الناس» وتجنب للمواجهة، وبالتالي فقدان للشخصية.

ولتحطيم هذه الدرع التي يحتمي وراءها الجبان، نوجه إليه السؤال: من الذي يقول، من هو الذي يشيع، من هم الناس الذين يقولون، سمعت ممن؟ الخ وهكذا تتبدي الشخصية هنا على أنها انكار إيجابي للناس، إذ بهذا أرفض الاقرار «بالناس»، وأريد تحديد المسؤول عن القول أو الزعم؛ أي انني أرفض أن أنسب إلى الناس أي قوام إيجابي.

لكن لنحلل معنى «المواجهة». المواجهة أولاً هي التبصر (envisager) تبصر الموقف الماثل أولاً، وأقصد بالتبصر إدراكه على حقيقته لاتخاذ موقف منه، بدلاً من التسليم أمامه؛ والتساؤل عن حقيقة الأمر فيه، أي ان التبصر فيه بداية التوفز من أجل الفعل.

وهذا التبصر بدوره يقتضي نوعاً من التقدير والتقويم (évaluer): أي تقدير الموقف.

وحين أشرع في اتخاذ موقف فإني آخذ على عاتقي (assume) مسؤولية بإزائه. «وهنا لحظة ليست أقل جوهرية من اللحظات السابقة. فخاصة الشخصية هي ليس فقط التبصر، والتقويم والمواجهة، بل وأيضاً الأخذ على العاتق. وربما هنا يتحقق أتم التحام بين ما قلته عن الفعل وما نلاحظه الآن فيما يتعلق بالشخصية. لقد قلنا إن الفعل شيء يؤخذ على العاتق؛ أعني أن الشخصية ينبغي أن تتعرف نفسها فيه وتقربه، لكنه ليس هو نفسه فعلاً إلا بما يجعل هذا المسلك التالي للشخص مسلكاً ممكناً؛ أعني أن الفعل يقوم بين الشخصية وبين ذاتها. وفي الفعل تتحقق الرابطة التي بها ترتبط الشخصية بنفسها» (ص١٥٠ - ص١٥١).

ومن هنا نستطيع أن نقرر العلاقة أو الفارق بين الفرد والشخصية فنقول «إن الفرد هو «الناس» في حالة انقسام وتقطيع. الفرد ليس إلا عنصراً إحصائياً - ولا يوجد إحصاء ممكن إلا على مستوى «الناس». وأقول أيضاً إن الفرد بغير نظرة، ولا وجه إنه عَيِّنة، وحبة بُرادة» (ص ١٥١).

والشخصية لا يمكن أن تكون فصيلة ولا ترقية للفرد.

* * *

الكرامة الإنسانية:

السؤال عن الكرامة الانسانية في هذا العصر الذي سيطرت فيه الصناعة الفنية سؤال ملتهب يثير القلق ويفتح آفاقاً للخلاف لا يحدها أبعد الأنظار.

وقد اتخذ منه جبرييل مارسل عنواناً لآخر كتبه الذي ظهر في الثلث الثاني من العام الماضي، ويضم محاضرات ألقاها في جامعة هارفارد (أمريكا) في أكتوبر - ديسمبر سنة ١٩٦١.

ودفعه إلى هذا التساؤل عن الكرامة الانسانية أن الأحداث العصرية التي نشهدها في العالم اليوم ونحن فزعون قد جعلت السؤال عن الكرامة الانسانية أمراً يشغل بال الضمير الانساني الحاضر باستمرار. فماذا سيصير إليه أمر الكرامة الانسانية في هذا العالم السائر في طريق التصنيع المستمر والآلية المتزايدة؟ صحيح أن كلمات مثل «الكرامة الانسانية»، و«الشخص الانساني» الخ.. لم يتفوه بها الناس في عصر من العصور قدر ما يفعلون في عصرنا هذا: لكن من الوهم الغريب أن تستخلص من هذا الترداد أية نتيجة إيجابية فيما يتعلق بالموقف الفعلي الذي تدل عليه هذه الكلمات. كيف لا، ونحن نشهد - هكذا يقول مارسل - انحداراً مستمراً بحيث يبدو أن ازدياد لوك هذه العبارات إنما هو بمثابة تعويض في الحياة عن رجائنا في تقدير الانسان. والمشاهد حقاً وفعلاً هو ازدياد الميل إلى النظر إلى كل نوع من الخدمة على أنه

لا يتفق مع ما ينبغي أن يسمى بنوع من الادعاء الأساسي: هو ادعاء مفهوم معين للكرامة الانسانية. والبحث ينبغي أن يتوجه إلى الفحص عن حقيقة الروابط التي تقوم بين هذا الادعاء وبين ما يستحق فعلاً أن يسمى كرامة إنسانية.

ومن المسلم به طبعاً أنه لا نزاع في أن استغلال السيد للخادم (بالمعنى الشامل لهذا التعبير) كما تجلى في خلال القرون يبدو لنا اليوم أمراً غير مقبول بأي حال من الأحوال. لكن ليس معنى هذا أن «الخدمة» يجب أن ينظر إليها على أنها في ذاتها أمر مهين. وقد نشأ عن عدم تقدير هذه الحقيقة اضطراب في النفوس ذو أثر هدام. فقد استنبط البعض من ذلك أن من حق الانسان أن يصبح نوعاً من الجزيرة ذات الاستقلال الذاتي لكن لا من نوع ذلك الاستقلال الذي وضعه كنت في قلب الأخلاق التي دعا إليها، فكلمة «الاستقلال الذاتي» هنا كلمة مبهمة، لأنها لا تدل على نوع من التقنين يضعه المرء لنفسه، بل على رغبة ثابتة في فعل ما يحلو له ويرضي أهواءه وميوله، طالما لم يعرضه ذلك لعقوبات القانون. وهكذا يصبح الاستمتاع الذاتي نوعاً من المطلق العملي!

ومن المؤكد من ناحية أخرى أن التجهز الآلي (التزود بالصناعة الفنية) أمر لا غنى عنه أبداً للانسان. وهنا يقتبس مارسل عبارات للكاتب الرومانياوى (أصله من رومانيا ولكنه يعيش في فرنسا منذ عهد بعيد) سيوران، لما أهميتها البالغة في هذا المجال قال سيوران (في مقال له بـ «المجلة الفرنسية الجديدة» عدد يوليو سنة ١٩٦١): «إن المدنية تعلمنا كيف نتعلق بالأشياء، مع أن واجبها أن تلقننا فن التخلي عن الأشياء، لأنه لن توجد حرية ولا «حياة حقيقية» بدون تعلم التخلي وعدم الامتلاك. إني استولي على شيء، وأحسب نفسي سيداً له، والواقع أني عبد له، كما أني عبد أيضاً للآلة التي أصنعها وأديرها».

ويعقب مارسل على هذه العبارة قائلاً إنه يبدو أن سيوران أخطأ في

إغفاله فارقاً ينبغي تقريره. وهو أنني بالقدر الذي به أصنع الآلة، أو حتى أسهم في تحسينها، لا يبدو لي من الصحيح أن يقال إنني عبد لها. وعلى كل حال فأنا أقل عبودية بكثير من ذلك الذي يستعملها فقط. ذلك أن ثم قدراً من الحرية هناك حيث يوجد ابداع وخلق، حتى في أدنى المستويات - وبعد تقرير هذا الفارق يوافق مارسل على التشخيص الذي وضعه سيوران، لأن الغالبية العظمى من الناس يستعملون الآلات، ولا يبتكرونها. وباستعمالهم إياها يستعبدون انفسهم لها وإن لم يلحظوا ذلك، وتزداد هذه العبودية بقدر ما يؤثر الاعلان، والاعلان يرتبط ارتباطاً عضوياً بالآلات. فالذين يصنعون أجهزة تلفزيون أو ثلاجات لا مناص لهم من أن يبحثوا عن زبائن لشرائها، لكن ينبغي أن نتساءل ماذا عسى أن يكون أثر ذلك ليس فقط في سلوك الكائنات بل وأيضاً في الطريقة التي يتصورون بها أنفسهم ويقدرونها.

وهذه ناحية قد ألقى عليها الفيلسوف الألماني «جونتر أندرز» ضوءاً باهراً في كتابه «الانسان المتقادم»، وخلاصة رأيه أن الانسان يميل شيئاً فشيئاً إلى تصور نفسه بالنسبة إلى نتاج تكنيكه، ومن الغريب أنه ينتهي إلى الحط من قدر نفسه بقدر ما يزيد من تقديره لكفاءة آلاته ودقتها وكمالها، لكن مثل هذا التصور من شأنه أن يأتي بنتائج أخلاقية ذات أهمية خطيرة؛ لأن مثل هذا التقدير - أو التحقير - لشأن نفسة يفضي إلى النفي الجذري لسمو الروح على الجسم.

وللنظر في هذه المسألة ينبغي أولاً أن نقرر حقيقة - هكذا يقول مارسل - وهي أنه رغم ادعاء الفرد لوهم الاكتفاء بنفسه والاستقلال بذاته فلا شك أنه لم يعد من الممكن التمسك بالفكرة الساذجة التي تقول: «المجتمع» هو «المجموع الحسابي للأفراد»، وإنما المؤكد هو أن المجتمع أشبه بماتسميه «سيمون في» باسم الحيوان الكبير، وهو تعبير يظهر أن له أصلاً أفلاطونياً. ومعنى هذا أن كل واحد منا، مهما كانت رغبته في أن يفعل ما يشاء، مندمج في نوع من الكل لا يمكن أن تؤكد أشد النظرات تفاؤلاً أن بينه وبينه إعجاباً أو خضوعاً وتسليماً مطلقين، ولا يكفي أن يقال هنا ان وقوف البيروقراطية بين الفرد والدولة يلعب هنا الدور الفظيع الذي يوجد التنافر لأن الأمر هو في

الواقع أمر «استبدال» وإنابة، إذ الدولة لم تعد غير «سنترال» من المكاتب قوتها غير المسماة تقل شيئاً فشيئاً عن درجة المسؤولية ويمكن أن تضع كل فرد منا في أي وقت في موضع يائس.

ولا شك في العلاقة الوثيقة بين زيادة الآلية وزيادة البيروقراطية، كما لا شك أيضاً في زيادة المركزية تبعاً لذلك، فالتكنوقراطية (سيادة التكنيك) والمركزية أمران متلازمان: سواء في ناحية الادارة، وفي ناحية السكان. فازدياد التجمع العمراني من نتائج التكنوقراطية، وهذا من شأنه الحد من نمو الفردية. «لكن هذا اللفظ»: «نمو» - لا يتخذ معناه الحقيقي إلا بشرط وضع تكامل الموجود الانساني كقيمة مركزية - وهذا التكامل هو المهدد مباشرة اليوم... ومن الممكن أن نبين أن التكامل والكرامة حدان وإن لم يكونا شيئاً واحداً فإنهما مرتبطان ارتباطاً لا انفصام له» (ص٢٠٩).

وفكرة «التكامل» من الأفكار الجديرة بمزيد من الايضاح. وحين نقول عن شخص انه متكامل فإننا نقصد في العادة أنه أمين، نزيه، لا يخضع لاغواء، والانسان المتكامل، كما كان الأوائل يقولون، هو المالك لنفسه تماماً. ونحن نعلم مختلف ألوان فقدان الذات لذاتها: في تعاطي الكحوليات والمخدرات وفي السرعة الشديدة التي هي نوع من المخدر الذي يستخدم للهروب وفقدان الذات لذاتها، وكل هذا من نوع «الاستلاب»، أعني استلاب الذات لذاتها. والمهم بالنسبة إلى الانسان أن يسترد هذا التكامل، أي امتلاكه لنفسه تماماً. ان الانسان الآن يسير نحو فقدان «ثقله الوجودي» شيئاً فشيئاً بتأثير ازدياد سلطان الآلات، مما يؤدي إلى الافراط في تقدير الوظيفية أعني تقدير الفرد من حيث الوظيفة التي يؤديها للكل، فإن الافراط في سلطان الآلات من شأنه أن يجعل معيار تقويم الفرد هو ما يستطيع تقديمه من إنتاج «لكن ما هو هذا الانتاج إن لم يكن الاسهام في نوع من العمل الجماعي؟ لكن كيف نتصور هذا العمل؟... صحيح أن ثم من يجيب بأن من الواجب... أن نرتفع إلى فكرة مجتمع مكرّس كله للسعي إلى غايات معلومة، لكن المشكلة تعود من جديد: فما هي هذه الغايات؟ وما قيمتها؟ ومن الذي يحكم على هذه القيمة؟ وهل لكلمة القيمة في هذا السجل

معنى بعد؟ هنا ينبغي أن نتساءل: ما هي الصورة التي يستطيع الانسان أن يقدمهاعن نفسه حينما يسعى إلى تصور العالم على ضوء الصناعات الفنية التي قدر له ابتكارها؟ الواقع أن هذه الصورة تزداد اضطراباً وتشوها وغموضاً وبعداً عن الرؤية الواضحة الناصعة.

لقد كان القول: «اعرف نفسك» يرتكز على فكرة الهوية بين العارف وموضوع المعرفة، ومبدأ الهوية بين المثالي والواقعي، الذي افترض هاهنا كان في نهاية التحليل هو الأساس لكل الفلسفة التقليدية من ديكارت حتى هيجل، لكن عالم التكنيك قد بدد هذه الهوية، وصارت الذات مشتتة أباديد في مواجهة الموضوعات ذلك لأن كثيراً من الآلات، التي صممت على غرار الآلات التي نجحت في ميدان الطبيعة، صارت تطبق على الذات نفسها، على الشخص؛ وهذا من شأنه أن يؤدي إلى النظر إلى الذات على انها هي الأخرى موضوع من بين الموضوعات، ويكفي لتبين آثارها أن نشاهد التحويلات النفسية التي تحدثها، ومن الأمثلة العجيبة على ذلك ما يسمى باسم «مصل الحقيقة»، وكأن الحقيقة، هذا المعنى الظاهر النبيل، يمكن أن يكون له ارتباط بأي لون من ألوان إعطاء الحقنة!

ولا سبيل إلى مواجهة هذا التحدي التكنوقراطي إلا بتوكيد معنى الانسانية في الانسان وتوكيد حريته، ولكن هذا يقتضي تحديدا أدق، فإن من الخطأ [هكذا يقول مارسيل (ص١٩٠)] أن نقول ان الانسان حراً، وليس أقل من هذا خطأ مع روسو أن الانسان «يولد» حراً، بل ينبغي أن نقول ان على كل منا أن يجعل نفسه حراً، وأن عليه، قدر الامكان، أن يستفيد من الظروف التركيبية التي تمكنه من الظفر بحريته، إن الحرية غزو، أي ان الحرية يُظفر بها، وليست قائمة بطبعها، الحرية غزو جزئي دائما، موقت دائمًا، موضوع تنازع دائمًا، إن الحرية بالاكتساب، بالسعي، لا بالفطرة والطبيعة.

لكن أشد الناس حرية هو أكثرهم إخاء، فالحرية لا يمكن أن تفهم إلا

في نطاق التآلف بين الذوات، والانسان المؤاخي هو المرتبط بجاره، بأخيه في الانسانية، لكن بحيث لا يقيده هذا الارتباط بل يحرره أيضاً من نفسه. ذلك أن كلا منا يميل إلى أن يصبح سجين ذاته، أسير مصالحه وأهوائه أو أسير مجرد أحكامه السابقة. «أما الانسان المؤاخي، فعلى العكس من ذلك، يثرى بكل ما يثرى منه أخوه، بسبب ما بينه وبين أخيه من مشاركة» (ص ١٩٢).

وحب المرء لاخوانه هو في نفس الوقت رجاء فيهم، فالاخاء والرجاء متواكبان. إن الرجاء في الغير معناه أن يتجاوز المرء عما في سلوكهم من باعث على النفور أو اليأس. والتجربة تدل على أن هذا الرجاء الذي نحمله فيهم يسهم في تحويلهم، لكن لو اننا حبسناهم بالفكر فيما يتبدى لنا أنه طبيعتهم فإننا نشارك في العمل على تحجيرهم في طبيعتهم، وبالتالي في زيادة الحواجز بين الناس. إن الرجاء في الغير هو الصورة السليمة للرجاء، لأن الرجاء يخلص الانسان الفرد من الحتمية الباطنية التي تسيطر على ذاته.

ويقرر مارسل أن الذي دعاه إلى هذا الربط بين الحرية وبين الرجاء هو ما شاهده من اتجاه عكسي تماما عند رجل مثل سارتر يدعي أن الانسان «محكوم عليه بأن يكون حراً»، وأن الحرية ليست اكتساباً وظفراً، بل هي نقص تام، وافتقار جذري. وفي مثل هذا المنظور الوجودي يميل المرء إلى تحديد الانسان الحر بأنه الانسان الذي لا جذر له، والذي يعرف أنه كذلك ويريد أن يكون كذلك. وهذا يترجم عينيا في الأدب الذي نشهده تحت أنظارنا بنوع من التآخي الغريب بين ما هو معقول وما هو صعلوكي، وليس إلا باستعراض كل موارد البهلوانية الديالكتيكية التي يصعب الانخداع بها. نقول ليس إلا بهذا يمكن الوصول إلى تحول الفوضوية التي تتحدد بهذا التآخي إلى ماركسية مبتدعة ولكنها تحاول رغم كل شيء أن تلقى القبول أو السماح بين الماركسية السنية». (ص ١٨٩).

كذلك يفرق مارسل بين مقتضيات الحرية ومقتضيات المساواة، ويشير بهذه المناسبة إلى كتاب مثير «لكونلت لدين» عنوانه: «الحرية أو المساواة تحدي عصرنا الحاضر» (لندن سنة ١٩٥٢)، ومن رأي مارسل أن المساواة هي

بطبعها مطالبة، إنها تتركز على الأنانة: «أنا مساو لك، مساو له، أو مساوٍ لهم»، ولو بحثنا في أعماقها لوجدنا الشعور بالذحل دافعاً من دوافعها الخفية العميقة. أما الاخاء فعلى العكس من ذلك هو بطبعه غيري. «أنت أخي، وأنا أقر بأنك أخي، وأحييك كأخ لي». إن الاخاء يفترض وجود الفروق والاختلافات، ويعين الأقدار بهذه الفروق والاختلافات، كما أنه يفترض أيضاً أن الاشعاع الصادر عن الغير ينعكس على النفس، ولسان حاله يقول: «ما دمنا إخوة، فإن اللمعان المنبعث عن مواهبك وأفعالك وأعمالك يرتد عليّ أنا» وبعبارة أبسط: «أنا فخور بك» وهو أمر لن يكون له معنى إذا كنت أحافظ على تقرير انني مساو لك في كل شيء.

وخلاصة رأي مارسل أن الكرامة الانسانية ينبغي أن تتقرر من ناحية وفي داخل منظور: الاخاء، لاناحية وداخل منظور: المساواة.

ومن الواضح أن النتائج التي ينتهي إليها جبرييل مارسل في هذا الكتاب «الكرامة الانسانية» لا يسلم بها إلا الذين يبدأون من نفس المقدمات التي بنى عليها كل اتجاهه في داخل المذهب الوجودي. ولكن الكتاب، على كل حال، حافل بالأفكار الخصبة المثيرة، الداعية إلى التأمل في مشاكل هذا العصر، وفي معاني الوجود الانساني بالمعنى الأعمق لهذا التعبير.

فلسفة سارتر

تقترن الوجودية في أذهان عامة الناس باسم الفيلسوف والكاتب القصصي والمسرحي والناقد الفرنسي جان بول سارتر (j. p. Sartre) الذي ولد سنة ١٩٠٥. والعلة في هذا الاقتران أنه قد أذاع هذه الفلسفة في مختلف الأوساط بعد أن كانت مقصورة - عند منشئيها الحقيقيين - على أهل الفلسفة فحسب. وعلة هذا الذيوع أنه أديب وناقد ومسرحي ممتاز، وأنه اشترك في الشؤون العملية السياسية، فأضحى اسمه يتردد كثيراً وبمناسبات متنوعة؛ وأنه واضح الأسلوب، لاذع القلم، عنيف الخصومة، ميال إلى الجدال والكفاح، وكل هذه عوامل فعالة في اكتساب الشهرة، بل وفي فرضها على الناس فرضاً. أضف إلى هذا كله أنه كان أشجع الفلاسفة الوجوديين في استخلاص النتائج الفكرية التي تمس معتقدات الناس ومذاهبهم، ثم صياغة هذه النتائج في عبارات ملتهبة متحدية في كثير من الأحيان. وهيأ جو فرنسا غداة الحرب العالمية الثانية لاشعال النار الكامنة في هذه العبارات.

وإلا فنصيب سارتر الحقيقي في تكوين المذهب الوجودي الفلسفي لا يتكافأ أبداً مع الشهرة التي نالها بوصفه من أعلام الوجودية. لقد أخذ عن هيدجر المعاني الرئيسية الكبرى في الوجودية، ثم صاغها صياغة رائعة جديدة فيها ما يدعو إلى اهتمام عامة الناس بها بل وخاصتهم أيضاً. فإنه من الصعب جداً، حتى على المختصين في الفلسفة أنفسهم، أن يفهموا كتب هيدجر بلغته الغامضة، وفكره الحلزوني العميق، وتلاعبه البهلواني أحياناً باللغة الفلسفية واشتقاقاتها وإيغاله في التحليل الأنطولوجي الدقيق، المملل في بعض أجزائه. وإلى جانب هذا الايضاح لجوانب وجودية هيدجر، زاد عليه في مواطن

عديدة، واستخرج لنفسه وجهات نظر جديدة، بل تفوق على هيدجـر في التحليل الفينومينولوجي لبعض المعاني الكبرى في الوجودية. ومن هنا كانت له أصالته، وكان له فضله في إكمال بناء المذهب الوجودي، وهذا الجديد الذي أضافه سارتر هو الذي سنعنى هنا بالتحدث عنه.

* * *

والمبدأ الرئيسي الذي يضعه سارتر للوجودية هو القول بأن «الوجود يسبق الماهية». ويلاحظ أن هيدجر لم يستعمل هذه العبارة، وإن تضمنها مذهبه وكل مذهب وجودي. وقد كان السائد في الفلسفة المبدأ المضاد لهذا القول، وهو أن الماهية تسبق الوجود: فقبل أن يوجد العالم كانت صورته أو فكرته في عقل الله، وقبل أن يوجد شيء تسبق وجوده فكرة عند صانعه، ومن هنا كان يقال ان ثمة طبيعة للانسان، «وهذه الطبيعة الانسانية وهي التصور الانساني، توجد عند جميع الناس، أي ان كل فرد من الناس هو مثال جزئى لتصور كلي هو الانسان» («الوجودية نزعة إنسانية» ص ٢٠) أما الوجودية فترفض هذا الرأي وتقول: إن الوجود يسبق الماهية، أي فيما يتصل بالانسان مثلاً: الانسان يوجد أولاً، ويصادف، ويبثق في العالم، ثم يتحدد من بعد. فالانسان في أول وجوده ليس شيئاً ولا يمكن أن نحده بحده؛ وعلى ذلك فليس ثم طبيعة إنسانية. بل الانسان كما يتصور نفسه وكما يريد نفسه وكما يدرك نفسه بعد أن يوجد، وكما يشاء هو بعد هذه الوثبة نحو الوجود.

الانسان يوجد أولاً غير محدد بصفة، ثم يلقي بنفسه في المستقبل، ويشعر أنه يلقي بنفسه في المستقبل، وذلك بالأفعال التي يؤديها. ولهذا فإن الانسان هو أولاً مشروع وتصميم يحيا حياة ذاتية، ولا شيء يوجد قبل هذا المشروع، بل الانسان هو الذي يصمم مستقبله ثم يحقق من هذا التصميم ما يستطيع.

وما دام الانسان مشروعاً وتصميماً يضعه لنفسه، فإنه بالضرورة مسؤول عما يكون عليه. وكل إنسان يحمل المسؤولية الكاملة عن وجوده. ولا تقتصر هذه المسؤولية عليه وحده بوصفه فرداً، بل تمتد إلى الناس جميعاً، لأن القرار الذي يتخذه لنفسه يمس سائر بني الانسان، فالانسان حينما يختار نفسه هو في الوقت نفسه يختار لسائر الناس؛ ذلك لأنه باختيار هذا يرسم الانسان كما يرى أن يكون؛ إذ أن اختياره

لهـذا أو ذاك تـوكـيـد في الـوقـت نـفـسـه لـقـيـمـة ما يختاره، لأننا لا نختار أبداً ما نؤمن أنه شر، وإنما نختار دائماً ما نعتقد أنه خير، ولا شيء يمكن أن يكون خيراً لنا دون أن يكون أيضاً خيراً للآخرين. فبتشكيلنا لصورة أنفسنا نحن نشكل في الوقت عينه صورة الانسان. وهكذا نرى أن مسؤوليتنا أكبر بكثير جداً مما نظن، لأنها تلزم الانسانية كلها. وحتى الأفعال الشخصية، مثل الزواج، تلزم سائر الناس، فاختياري مثلاً أن أتزوج وأن أنجب أولاداً، حتى لو كان الأمر عندي أمراً متعلقاً بحالتي الخاصة أو بملذاتي وشهواتي، فإن هذا الاختيار نفسه يمس الناس جميعاً. وعلى هذا فأنا مسؤول قبل نفسي وقبل الناس جميعاً في آن واحد معاً.

وهذه المسؤولية البالغة الهائلة، لأنها تمس الناس جميعاً لا بد أن تثير في الانسان القلق البالغ الهائل أيضاً. إذ كيف لا أكون مهموماً كل الهم والقرار الذي اتخذته - وإن بدا في الظاهر أنه قرار شخصي - إنما هو قرار يمس جميع البشر؟ نعم! إن الانسان يحاول الفرار من هذا القلق، باسدال قناع عليه، ولكن هذا القناع لن يستر الحقيقة الرهيبة الكبرى، وهي أن المسؤولية هنا مسؤولية كلية.

ونتيجة ثانية للقول بأن الوجود يسبق الماهية، ألا وهي الحرية فما دام الانسان في بدء وجوده ليس شيئاً وما دام هو الذي سيصمم نفسه، فهو لا بد حر، بل هو الحرية نفسها، ونحن وحدنا مع هذه الحرية، ولا عذر معها ولا تبرير ولا فرار وبهذه الحرية يخلق الانسان نفسه بنفسه.

ولهذا كان تمجيد الفعل من المبادئ الرئيسية في هذا المذهب: إذ ليس ثم حقيقة واقعية إلا في الفعل، والانسان لا يوجد إلا بقدر ما يحقق نفسه، إنه ليس شيئاً آخر غير مجموع أفعاله، والعبقري نفسه ليس إلا ما عبر به عن نفسه فعلاً في أعماله الفنية أو العلمية، فعبقرية شكسبير هي مجموع مؤلفاته المسرحية والشعرية، وعدا هذا فليس ثم شيء. ولماذا تنسب إليه أنه كان يمكنه كتابة مسرحيات أخرى، إذا كان هو لم يكتب غير الذي كتبه فعلاً؟ وبالجملة، فليس الانسان شيئاً آخر غير حياته، وخارج حياته ليس هناك شيء.

وإذا كان الأمر كذلك فليست الوجودية فلسفة استسلام، بل العكس تماماً لأنها تعرف الانسان بما يفعله. وليست أيضاً فلسفة تشاؤمية، بل

بالعكس تماماً. وليس ثم مذهب أكثر منها تفاؤلاً، لأن مصير الانسان بين يديه. وليست مذهباً يدعو إلى تثبيط الهمة، لأنها تدعو - بالعكس - إلى الفعل وتقول إنه ليس ثم أمل إلا في الفعل، والأمر الوحيد الذي يسمح للانسان بالحياة هو الفعل. «والوجودية هي النظرة الوحيدة التي تعطي الانسان الكرامة، لأنها لا تجعل منه وسيلة أو موضوعاً، بينما المادية مثلاً تعامل الانسان على أنه موضوع أي على أنه مجموعة من الاستجابات المعينة، لا يميزها شيء من مجموع الصفات والظواهر التي تميز المنضدة أو الكرسي أو الحجر. وليست الذاتية التي تقول بها الوجودية ذاتية فردية بالضرورة، لأن إدراك وجود الذات ينطوي في الوقت نفسه على إدراك وجود الغير، فالذي يكشف عن وجود نفسه، إنما يكشف في الوقت نفسه عن وجود غيره، بل ان وجود الغير شرط لوجوده الذاتي، وأنه ليس شيئاً إلا إذا اعترف له الآخرون بأنه شيء. فالغير ضروري لوجودي، كما أنه ضروري للمعرفة التي لديَّ عن نفسي. وعلى هذا فإن اكتشافي لذاتي يكشف لي في الوقت نفسه عن الغير، بوصفه حرية موضوعة في مواجهتي، ولا يفكر ولا يريد إلاّ من أجلي أو ضدي وهكذا نكشف في التو عالماً نسميه ما بين الذوات (inter-subjectivité)، وفي هذا العالم يقرر الانسان ماذا يكون هو وماذا يكون الآخرون» («الوجودية نزعة انسانية» ص٦٧).

كذلك الأمر بالنسبة إلى الحرية؛ فإني بارادتي للحرية أكتشف أيضاً أن حريتي تتوقف تماماً على حرية الغير، وحرية الغير تتوقف على حريتنا. نعم إن الحرية بوصفها حداً وتعريفاً لماهية الانسان، لا تتوقف على الغير؛ لكن بمجرد الانخراط في العمل (engagement) فأنا مضطر أن أختار الحرية للغير في نفس الوقت الذي فيه أختار الحرية لنفسي، ولا أستطيع أن أتخذ من حريتي غايتي إلا إذا اتخذت من حرية الآخرين لنفسي، ولا أستطيع أن أتخذ من حريتي غايتي إلا إذا اتخذت من حرية الآخرين غاية أيضاً.

* * *

تلك هي الأفكار العامة التي عرضها سارتر في «الوجودية نزعة إنسانية» وأصله محاضرة ألقاها سارتر دفاعاً عن الوجودية ضد خصومها ومن هنا كانت أقرب إلى الدفاع منها إلى العرض المنظم، وخلت من التحليلات الفينومينولوجية الدقيقة، ومن الأفكار العميقة، بل من المذهب المحكم في الوجود. وإنما يجب البحث عن التحليل والعمق والمذهب الانطولوجي في كتابه الرئيسي: «الوجود والعدم».

والنهج الذي سار عليه هو منهج الظاهريات الذي أسسه هسرل وطبقه هيدجر. وفيه لا نفرق بين خارج وداخل في الموجود، أي بين مظهر يبدو عليه ونستطيع أن نلاحظه وبين طبيعة باطنة تستتر وراء هذا المظهر. فهذه الطبيعة لا وجود لها. بل وجود الموجود هو ما يظهر عليه. والمظهر إذن هو حقيقة الشيء الواقعية كلها. وهو نسبي مطلق معاً: نسبي إلى شخص يظهر له، ومطلق من حيث انه لا يحيل إلى شيء آخر وراءه. فحقيقة الظاهرة حقيقة مطلقة تنكشف كما تظهر.

فإذا بحثنا في الوجود على أساس هذا المنهج وجدناه ينقسم إلى منطقتين وجوديتين متمايزتين: منطقة الوجود في ذاته (L'étre en - Soi) ومنطقة الوجود لذاته (L'étre pour - soi). والوجود في ذاته يتألف من مجموع الواقع، أو الوجود المباشر. وليس فيه إحالة إلى جوهر ثابت، بل هو سلسلة من الظواهر، إنه الوجود المليء، ولهذا هو معتم بالنسبة إلى ذاته، لأنه مليء بنفسه، ليس له داخل في مقابل خارج يكون بمثابة شعور أو حكم. إنه متكتل. ولهذا كل ما نستطيع أن نقوله عنه هو أنه هو. وليس في داخله أية ثغرة يمكن أن ينفذ منها العدم. («الوجود والعدم» ص ١١٦).

وعلى العكس من ذلك نجد أن الوجود لذاته هو الوجود الذي ليس هو إياه، أعني الذي ليس هو ذاته، ومن هنا يبدأ دائمًا من السلب. ولهذا فإن الوجود لذاته «هو الأساس في كل سلب وفي كل إضافة، إنه الاضافة نفسها» (ص ٤٢٩). وهو أيضاً الوعي أو الشعور. إنه حضور - في - العالم بوصف

أن فيه جانباً من الامكان. وهذا الامكان يجعل وجوده هناك في العالم وجوداً مجانياً. إنه مجرد واقعة بسيطة ساذجة، لأنه يمكن الا يكون ولهذا يمكن أنْ يقال عن الوجود لذاته إنه انحلال لتركيب الوجود في ذاته. وهو يتحدد بوجود ليس إياه.

ولهذا فإن الوجود لذاته وجود بلا سبب ولا تفسير، قذف به في العالم دون أن يعلم لماذا. نعم إنني مسؤول عن كل شيء، ولكنني غير مسؤول عن مسؤوليتي، لأنني لست الأساس في وجودي. ومن هنا كانت عبارة سارتر المشهورة في قصة: «الغثيان» (La Nausée): «كل موجود يولد بلا سبب ويستطيل به العمر عن ضعف منه، ويموت بمحض المصادفة»؛ وكما قال أيضاً في « الوجود والعدم» : «إن الانسان حماسة لا فائدة فيها » (une passion inutile) (ص٧٠٨).

ولكن سارتر يعود فيمجد الانسان. إذ الانسان يوجد دائما خارج ذاته، بأن يصمم ويحقق خارج نفسه امكانيات وغايات. وليس ثم عالم غير العالم الانساني عالم الذاتية الانسانية. وعلو الانسان على نفسه بخروجه عن ذاته لتحقيق إمكانيات خارج نطاقها، هذا ما يسميه سارتر باسم النزعة الانسانية الوجودية (راجع: «الوجودية نزعة إنسانية» ص٩٣). هي إنسانية لأنها تقول للانسان إنه ليس ثم مشرع غير الانسان، ولأنها تدعوه إلى أن يحقق نفسه خارج نفسه. ولا بد للإنسان أن يجد ذاته وأن يوقن بأنه ليس ثم شيء يمكن أن ينقذه من نفسه، بل عليه هو أن ينقذ نفسه بنفسه من الماضي - الحاضر الذي يوجد فيه؛ وإلا لتحجر وأصبح شيئا. فعل الانسان إذن أن يكون «قدام نفسه» باستمرار. «فالحياة تتألف من المستقبل، كما أن الأجسام تتألف من الخلاء» («سن العقل» ص ٢١٢).

وهنا نقطة هامة في مذهب سارتر هي الصلة بين الذات وبين الغير والغير هو أولاً إنسان ، وليس شيئاً، والانسان كائن تنتظم حوله الاشياء في العالم. وهذا الانسان الآخر ينظر إليَّ؛ ولهذا كانت الرابطة الأساسية بيني وبينه هي في إمكانه أن ينظر إليَّ باستمرار، أي في إمكان أن أكون بالنسبة إليه

موضوعا، فأصبح «موجوداً للغير». وبهذا تفضي نظرة الغير إليّ - إلى أن تجعلني أعلو على علوي، أي تستلب مني العالم الذي أنظمه. فكل ما أنا عليه يتحجر تحت نظرة الغير. فالغير بوصفه نظرة هو علو فوق علوي ومن هنا ينشأ جزعي وقلقي على نفسي، إذ أشعر تلقائياً ولفوري أن إمكانياتي مهددة من جانب الغير. إنه بنظره إليّ يشلني، وأنا بدوري بنظري اليه أشله. ومن هنا قال سارتر في مسرحية «الجلسة السرية» (Huis Clos) «إن الجحيم هو الغير».

بودلير عند سارتر:

نجاح المنهج الوجودي في تحليل المضمون الباطن للشخصيات القلقة مضمون منذ البداية، لأنه يقوم في أصله على فلسفة الظاهريات، وهذه مهمتها أن تتخذ من ظواهر الحياة الروحية الباطنة - كما تتواكب في الضمير أو الشعور - موضوعاً لتحليلٍ يستنفد كل ما تنطوي عليه من دوافع وإحالات تتم بين الأنا وبين الغير، بين الذات وبين الموضوعات التي تعمل فيها. وميزة هذا التحليل النفسي الوجودي على التحليل النفسي عند فرويد أو أدلر أنه لا يفسر الأعلى بالأدنى، ولا يضطر إلى التأويلات المغالية مما أسرف فيه الفرويديون على أنفسهم وعلى الأحوال النفسية عامة، لأن نهج التأويل خطر إلى أبعد حد، إذ هو متعدد الدلالة، ولا يمكن أن تستقر نتائجه على قاعدة ثابتة، ومن هنا كان لكلٍ الحق في أن يشد الغطاء إلى ناحيته، فيلتاث الأمر على الباحث، وبذا تلتوي على المرء السبيل. أما في التحليل الوجودي فالشخصية تؤخذ في مواقفها: أولاً مواقفها النهائية، بالمعنى الذي لهذا اللفظ (Grenzsituationen) عند يسبرز، وهي تلك التي تفرض على الموجود فرضاً فلا يملك لها دفعاً ولا تغييراً: مثل الميلاد وما يتصل به من مكان يولد المرء فيه وأبوين نبت عنهما وزمن تاريخي وقع فيه، ومثل الموت وما يرتبط به كذلك. وثانياً مواقفها اللانهائية، إن صح هذا التعبير، أي تلك التي تتولد من أنواع السلوك التي يجري عليها المرء في حياته، وفي هذه يكون مجال الحرية، وفيها تأخذ فكرة الاحالة المتبادلة (Intentionalität) كل مدلولها: فالضمير النفسي أو الشعور يرمي إلى الموضوع، والموضوع لا يتقوم إلا بهذه الاحالة إليه لأن وجوده بالنسبة إلى الذات، فهو بالتالي «من أجل» هذه الذات، أي أداة لها.

ولتحليل شخصية ما يجب أن نحسب حساب هذه المواقف الروحية بنوعها وبخاصة المواقف اللانهائية، لأن فيها يقع الاختيار، والاختيار يكاد يكون هو المصير نفسه أو الرسالة التي يحققها المرء في الوجود. حقاً، إن هذا المصير فيه جانب للاختيار الحر، وفيه جانب كذلك للمواقف النهائية، ومن هذا المزيج معاً تتكون المصائر. بيد أنه لما كانت المواقف النهائية حظاً مفروضاً، فإن تمييز الشخصية لا يقع بواسطتها بل بالاختيار.

وآية هذا النجاح الذي صادفه المنهج الوجودي هذه الدراسات العميقة كل العمق التي قام بها الفلاسفة الوجوديون. وعلى رأسها تلك التي افتن فيها كارل يسبرز (Karl Jaspers) وأهمها «نفسانية النظرات الكونية» (سنة ١٩٢٤) وفيه دراسات عامة عن النظرات الفلسفية العامة، ومن خيرها الصفحات التي كرسها لكيركجور، ثم «استرندبرج وفان خوخ» وفيه قدم صورتين دقيقتين للكاتب المسرحي والفنان المبدع (برن سنة ١٩٢٢، ط ٢ برلين سنة ١٩٢٦). ولكنه بلغ القمة في استقراء الدقائق الروحية والغوص على غرائب الأحوال الوجودية في دراسته الضخمة عن نيتشه بعنوان: «نيتشه: مدخل إلى فهم الفلسفة» (برلين ١٩٣٦)، وفيه كشف باستقصاء لأول مرة عن المعنى الوجودي العميق في حياة نيتشه وفلسفته، وطبق منهج التحليل الوجودي إلى أبعد حد استطاعه، فتبدت شخصية نيتشه وأفكاره في فيض من النور. وبهذا استطاع أن يستخلص هذه الروح الشاردة بكل صفاتها، فأنقذها من تهاويل أطباء النفس الممخرقين أمثال بودخ (Podach). ويسبرز أقدر الناس على الدفاع عن نيتشه في هذا الباب، لأنه من كبار المشتغلين بعلم النفس المرضي أو علم الأمراض النفسية، كما يشهد بذلك كتابه الذي لا تزال له قيمته بالرغم من قدمه وهو «علم الامراض النفسية العام» (برلين سنة ١٩١٣)، وله ترجمة إلى الفرنسية في مجموعة الفلسفة المعاصرة (عند ألكان (Alcan)، وقد كان أولئك الأطباء يزعمون أنهم بمخاريقهم التي لا تتجاوز همهمات مضطربة من الاصطلاحات العلمية يستطيعون أن يحللوا نيتشه فيردوا أمره كله إلى أحوال مرضية خالصة! فجاء يسبرز وطامن من هذه الادعاءات الرخيصة، وقدم لنا أساس التحليل النفسي الوجودي أدق صورة حتى الآن تفهم منها شخصية نيتشه..

ويلوح أن جان بول سارتر قد حاول هو الاخر أن يصنع -- في كتابه عن بودلير[1] الذي نريد أن نتحدث عنه الآن - صنيع يسبرز عن نيتشه. وما أقرب الشبه بين حظ كليهما: نيتشه وبودلير من جانب النقاد والمؤرخين. كلاهما تناوشته رماح علم الأمراض النفسية فلقي بودلير من الدكتور لافارج ما لقيه نيتشه من بودخ، فعولج كلاهما على أنه حالة مرضية. وما أقرب الشبه كذلك بين كليهما من حيث المدلول الوجودي: فنيتشه فيلسوف وجودي بكل ما لهذه الكلمة من معنى، لا يقل مكانة في هذا عن كيركجور وإن تناقضت بينهما نقاط الابتداء والانتهاء. ودراسة يسبرز لكل من كيركجور ونيتشه - في محاضراته الأولى بعنوان «أصول الموقف الفلسفي الحالي: المعنى التاريخي لكيركجور ونيتشه» من جملة المحاضرات الخمس التي ألقاها يسبرز بدعوة من جامعة خرونتخن وجمعها في كتاب بعنوان: «العقل والوجود» (Vernunftund Existenz) نقول إن هذه الدراسة تكشف بكل وضوح عن الشبه العميق بين كل من كيركجور ونيتشه من حيث المدلول الوجودي. أما عن بودلير فقد قدر لنا أن نتحدث عنه بصورة إجمالية بوصفه شاعرا وجوديا في المحاضرة التي ألقيناها عن «فن الشعر الوجودي» (في كتابنا «الإنسانية والوجودية في الفكر العربي»، القاهرة سنة ١٩٤٧، ص ١٢٠ - ١٢٤) فأوضحنا بالأمثلة المأخوذة من شعر بودلير كيف أنه تطرق إلى المقولات الرئيسية في التحليل الوجودي للآنية، وقلنا بالحرف الواحد: نستطيع أن نعد «أزهار الشر» أكمل نموذج للشعر الوجودي. فإن ما يميز معالجة بودلير لهذه الموضوعات (الخطيئة، الندم، الموت، الملال الخ) هو انه اتخذها حالات وجودية ذات دلالة وجودية، لا على أنها أحوال نفسية، وأنه ضمها كلها ووحد ما بينها حتى استطاع أن يجعلها فلسفة وجودية واضحة المعالم. وإن دراسة كاملة لها من هذه الناحية، أعني على ضوء المذهب الوجودي، لكفيلة بأن ترتفع بها إلى أعلى درجات الشعر» (ص١٢٣).

هذا ما قلناه ولما ينشر سارتر بعد دراسته عن بودلير (وقد نشرها أولاً

---

(١) (Jean Paul Sartre, Baudelaire, éd. Gallimard, Paris, 4 trimestre 1947)

متوالية في أعداد مجلته (Les Temps Modernes) سنة ١٩٤٧). بيد أن سارتر في هذه الدراسة لم يقصد إلى ما دعونا إليه من تحليل شعر بودلير بوصفه شعراً وجودياً، إنما استهدف حياته اعتماداً على الوثائق النثرية الشخصية التي خلفها بودلير، وأهمها الرسائل المتبادلة بينه وبين أمه والوصي عليه أنصل (Ancelle)، ثم على أثريه الشخصيين الممتازين: «قلبي عارياً» (Mon ceour misânu) و«أمواج» (Fusées)، فضلا عن النوادر والأخبار المتناثرة التي تروى عنه.

وقبل أن ندلي برأينا في نهج سارتر هذا يحسن بنا أن نعرض الملامح الرئيسية لهذه الدراسة التي استهلها بهذا المثل: «لم يظفر بالحياة التي كان يستحقها»، ورأى فيه إيضاحاً رائعاً لحياة بودلير. فبودلير لم يكن يستحق هذه الأم، وهذا الضيق المتواصل، وهذا المجلس الذي أرهقه، مجلس الاسرة وهذه الخليلة الجشعة، ولا داء الزهرى، ولا خصوصاً هذه النهاية المبكرة لحياته. لكن بودلير مع ذلك لم يعمل شيئاً في سبيل درء بلايا المصير هذه، لذا كان ثائرا عليها في نفسه، خاضعاً لها في الواقع في مجرى حياته. ومن هنا: التناقض الفاضح عنده. فهو يطلب الشذوذ، ومع ذلك فقد استمسك بأشد الأخلاق تفاهة ودقة، وهو ينشد التدقيق (raffinement)، ومع هذا يغشى أدنأ العاهرات، وهو متوحد، لكنه يخشى الوحدة إلى درجة مروعة ويصبو إلى تكوين أسرة؛ وهو داعية النشاط، بيد أنه لا يقوى على الانتظام في عمل؛ وهو طالما تغنى بالرحلات ونشد الاغتراب غير أنه ظل يتردد سته أشهر قبل ان يرحل إلى هونفلير (وما أقربها من باريس حيث أقام) والرحلة الوحيدة التي قام بها - وهي رحلته إلى جزيرة موريس - قد تبدت له عذاباً وأي عذاب. وهكذا، وهكذا كان بودلير نسيجاً من المتناقضات بين ما يدعو إليه وبين ما يفعله. فكيف اختار بودلير نفسه؟

بدأ هذا الاختيار لما تزوجت أمه للمرة الثانية فحرم بودلير من حضن أمه وقد كان مغموراً بعطفها، وكان لا يرى أن لها الحق في الاقتران مرة ثانية، طالما كان بودلير موجوداً لهذا جاء الاقتران بمثابة «صدع» (Belure) في حياة بودلير، ابتداء منه بدأ يشعر لأول مرة أنه «آخر»: إنسان اخر غير أمه وغير خلانه «أنا إنسان آخر؛ إنسان غيركم يا من تعذبونني؛ أجل تستطيعون أن



ژان پول سارتر

تؤذوني في جسدي، لكن لا في «غيريتي» (ص ٢٣ - ٢٤). وفي هذا الشعور كبرياء، لكنها كبرياء خاوية تتغذى على نفسها، فتستهلك نفسها بنفس الفعل الذي به تؤكد ذاتها. وفي هذا الشعور كذلك نرجسية، أي شعور بانطواء على نفسه ليرى فيها مرآة وجوده، فينظر نفسه في نفسه ولا يرى الدنيا إلا في نفسه. لكن ماذا يرى؟ إنه لا يشاهد غير موكب طويل ممل لأحواله الرتيبة، هنالك يدرك فراغ ذاته فيوغل سكين نفسه في أحشائه: «أنا الجرح والسكين، والفريسة والجلاد». هو جلاد نفسه والآخرون كذلك جلادون له، فيحس بأنه لا فائدة فيه: «إني لأقتل نفسي - هكذا قال في كتابه المشهور سنة ١٨٤٥ - إذ لا فائدة لي عندي وأنا خطر على نفسي». وهو السكين - أعني هذه النظرة التأملية التي تتوالى من تحتها الأمواج المتدفقة في الشعور الواعي، وهو الجرح - أعني هذه المواكب من الأمواج الحزينة. فتراه تتواثب المشروعات في ذهنه: مشروعات أدبية تتصل بمعاشه - لكن في غير جدوى، لأنها أفعال مجانية، إن صح هذا التعبير، تدمر كيانه أولى من أن تقويه، لأن ضرورة الفعل تبدو له ثقيلة: فهو يثور على «أنصل» ويود لو ضربه لينتقم لنفسه، ويعزم على هذا ثم ينسى عزمه بعد حين قليل وكأنه لم يخطر بباله! ولذا «فإن الانسان البودليري هو بمثابة نقطة التداخل بين حركتين متعارضتين، لكنهما مع ذلك هاربتان من المركز. إحداهما تتجه إلى أعلى والأخرى إلى أسفل» (ص ٤٤). وبالجملة فبودلير إنسان يشعر بنفسه هاوية: يتملكه الكبرياء والملال والدوار؛ لا نظير له، ولا وجه للاتصال به، غير مخلوق ولا مفهوم، معدوم الفائدة، مهجور في وحدة مطلقة، يحمل عبئه وحده، مقضي عليه بأن يبرر وحده وجود نفسه، فلا يظفر بتبرير، هو هاوية لا قاع لها ولا قرار؛ سر في وضح النهار ومجهول في المعرفة الكاملة.

يعد نفسه بالقناعة والعفة والعمل والاحسان، لكنه لا يحقق من هذا شيئاً. ويشعر بأنه مخطئٌ آثم «من كل وجه» فيخضع لقضاته، ولكنه يرى فيهم جلادين سرعان ما يثور عليهم تلك الثورة المذعنة دائماً. ولم يكن لديه من الشجاعة ما يدعوه إلى أن يتخذ من خطاياه هذه مذهباً، لأنه ليس من أولئك الذين يحسون في أنفسهم القدرة على أن يكونوا مشرِّعين إن لأنفسهم

أو لغيرهم، بل لا بد أن يتلقى شرعة القيم من غيره، وفي هذا إفلاس كامل في نظر سارتر؛ وقد يكون السبب فيه تأثير التربية المسيحية على بودلير. لكن هذا وحده لا يكفي لتبرير موقفه، فإن اندريه جيد هو الآخر تلقى تربية مسيحية عميقة، ومع ذلك فقد أخذ جانب شذوذه الجنسي واطرح جانب الأخلاق المتعارفة ودمر هذه شيئاً فشيئاً، سائراً قدماً نحو شرعة أخلاقه الخاصة، فبذل كل جهده في وضع شرعة من القيم جديدة. أما بودلير - وهو الشاعر والمبدع - فاستسلم للعرف واستقال من قوته المبدعة. وهكذا كان موقفه بالنسبة إلى كل من شعر أنه فريستهم: من قوانين وأحياء يخشاهم ويسلم إليهم قيادة، وكان الواجب عليه أن ينبذهم هم وشرعاتهم المبتذلة الممجوجة.

على أنه في غرامياته كذلك قد نشد في حبيباته أن يكن جلادات له أو قاضيات يقضين في أمره، فكان يحلم بالعيش في أكناف ماردة شابة كما يحيا هر شهواني عند أقدام ملكة: وكأنه إذن يريد من معشوقاته أن ينظرن إليه كأنه حيوان منزلي أليف يحيا برخاوة وشهوة في التذاذ مرضي بصولة بيئة أرستقراطية تستذله.

وهؤلاء وأولئك لا يريد بودلير أن يضع أحكامهم موضع الشك ولا أن يمتحن مبدأ الخير الذي باسمه يزعمون أنهم يصدرون هذه الأحكام: بل هنالك في نظره خير مطلق، ليس إلا نظرة تلقيها عليه «الرئيسة» (مدام سباتييه) (Mme Sabatier) وكفاه حاكماً! وهكذا ينظر إلى الله العادل، الله الذي لا يرحم، الذي يعاقب، ولكن عقابه مبارك، ينظر إليه كأنه هو الجنرال أوبيك (Aupick) زوج أمه الذي زعم محللو بودلير نفسانياً في الصلة بينه وبين بودلير أبعد المزاعم. ومجلس الأسرة كذلك كان مصدراً لألوان من عذاب بودلير، «لكن هذا المولع بالسوط والقضاة كانت المحكمة ضرورية لديه لأنها ترضي حاجة في نفسه» (ص ٤٧).

وهنا يتدخل بُعد جديد يزيد في تعقيد الأحوال النفسية عند بودلير ألا

وهو الحرية، لكنها الحرية التي ترسف في قيود التقاليد والأخلاق المتعارفة، إنها الحرية التي لا تجد نفسها إلا في التوبة، في تأنيب الضمير، لأنها تسبح في بحر الخطيئة.

وهو في أخذه باللذة لم يكن يسعى إلى اللذة المباشرة بل إلى البعيدة: الرؤية، اللمس، استرواح جسد المرأة، فكان يطلب إذن اللذة الرمزية، لا تلك التي تنبعث من الغوص في أعماق الجسد. ومن هنا كان ينظر إلى الخطيئة على أنها في الشهوة الجنسية: أما ما عداها مثل الجسد والوضاعة والخيانة فلم يدخلها في حساب الخطيئة.

وبالجملة لم يكن يود أن يكون ذاتاً، بل أن يكون موضوعاً، شيئاً، أداة فحسب، على حد تعبير الوجوديين. وكانت حياته اضطهاداً ذاتياً وعقاباً لنفسه. فأفعاله كلها تهدف إلى هذه الغاية: أن ينال العقاب لنفسه من نفسه فهو الذي سعى إلى أن يكون له مجلس أسرة وصياً عليه، وهو الذي سعى وراء إدانة قصائده، وهو الذي نشد إخفاقه في الترشيح لكرسي في الاكاديمية الفرنسية. وكان حريصاً على أن يصير بغيضاً عند الناس، ينفرون منه ويلعنونه فكنت تراه يرسل الشائعات التي تنعى على نفسه بالفواحش وتعصب رأسه بالعار الذي لا يمحى: من اتهام نفسه بأحقر أنواع الشذوذ الجنسي، وبأنه قتل أباه. وانه ليمجد هذا كله فيقول في «أمواج»: «إذا قدر لي أن أثير الاشمئزاز والفزع الكليين، فقد ظفرت بالوحدة». ومفتاح هذه الرغبة في تنفير الناس منه هو الميل إلى الاضطهاد أو العقاب الذاتي، مما كان يحمله على السعي بنفسه نحو حتفه طائعاً مختاراً حتى ليمكن أن يقال مثلاً إن إصابته بداء الزهري قد قصد هو اليها قصداً، أو في القليل هيأ لها كل الأسباب.

وهذا أيضاً يفسر تمجيد بودلير للألم والعذاب، مما عده النقاد ذوو النزعة الكاثوليكية بمثابة آية على روح دينية مسيحية تشيع فيه. والحق أن ذلك إنما كانت نتيجة لفكرة العقاب الذاتي الذي فرضه على نفسه مستعذباً لها العذاب. والغرض من هذا التألم أن يكون بمثابة تخفيف لخطيئة، وهو يدل رمزياً على تجاوز الخير إلى نطاق الحرية، بمعنى أنه اتخذه بمثابة شافع له في عالم القيم الذي فرض على نفسه الاحتكام إليه. ومن ناحية أخرى هو يرى في الألم نوعاً

من تحقيق الكبرياء؛ ومهمته أن يعبر عن عدم الرضا، وعدم الرضا عند بودلير ناشئ من شعوره بالعلو الانساني، لا لأنه أناب إلى السماء.

ويفيض سارتر في بيان خاصية ظاهرة في شخصية بودلير وهي كراهيته للطبيعة وحبه للبرد: في الطبيعة والمرأة والأحوال النفسية، ويمضي منها إلى تحليل معنى «التأنق» (dandysme) عند بودلير، وما ينطوي عليه من دفاع ضد الآخرين، إذ فيه يرى نفسه ويقرأ في عيون الغير ويستمتع في الوهم بهذه الصورة الخيالية: فخوفاً من أن يرى، نجده يفرض نفسه على الأنظار، وبهذا يصرفها عنه.

وبهذا يقدم لنا صورة إجمالية بارزة الأسارير عن بودلير: صورة رسمها بودلير لنفسه، لأنه اختار نفسه على هذا النحو، وكان اختياره هذا هو مصيره. والناظر إليها يجدها تتسم بالقسوة على بودلير في غير قليل من ملامحها. ومرجع هذه القسوة في نظرنا إلى أن سارتر قد شاء أن يفهم بودلير بدون شعره. أجل، إنه كان يستشهد بهذا الشعر في بعض المواضع، ولكن ذلك كان من اجل إيضاح ما يذهب إليه إنما كان عليه أن يمزج مزجاً كاملاً بين «أزهار الشر» وبين الوثائق الشخصية التي اعتمد عليها، وأن يفهم هذه على ضوء الأولى، لا العكس كما فعل. ولو طبقنا نفس المنهج الذي استعانه سارتر على نيتشه لكانت النتيجة أن نفعل ما فعل أمثال ماكس نورداو وبودخ بالنسبة إلى نيتشه لكانت أو لومبروزو بالنسبة إلى شوبنهور. ذلك أن الحياة الواقعية شيء، والحياة الوجودية شيء آخر: الأولى خاضعة للابتذال اليومي، متلطخة بأدران عالم الموضوعات والأدوات، ولا حساب لها في تقويم الحياة الوجودية - ونعني بها التجارب الحية الوجدانية التي نحققها في مملكة الروح، بغض النظر عن أنها تحققت أو لم يتحقق منها شيء في عالم الواقع، في الوجود - في - العالم. وهكذا يجب أن ينظر إلى بودلير: ندرسه من خلال قصائده الشعرية والنثرية ومنها نستخلص التجارب الحية التي حييها، وبهذا نفهم الحياة الوجودية التي مثلها. والمهم دائماً في هذا ليس ما حققه المرء في واقع الدنيا، بل ما عاناه روحياً في الوجود الحقيقي الذي ابتدعه لنفسه وتصور حياته تحول فيه وذاته تلبس معانيه. أما مسألة التوافق بين النوازع الروحية وبين المسالك الواقعية

فلا تدخل في التحليل الوجودي لشخصية ما من الشخصيات الروحية القلقة الكبرى.

لهذا لا تزال المهمة التي نبهنا إليها - وهي دراسة «أزهار الشر» بوصفها نموذجاً للشعر الوجودي، وبالتالي فهم شخصية صاحبها على أساس هذا المنهج - نقول: لا تزال هذه المهمة في أشد الحاجة إلى من يقوم بها. وكتاب سارتر هذا لم ينهض بها، بالرغم مما مُلِئ به من نظرات نافذة، ولـوامع ثـاقبة، وملاحظات دقيقة، وتحليلات طالما قاربت أهدافها.

مسرح سارتر

الأيدي الملوثة:

هذه المسرحية[1] التي مثلت في ملعب أنطوان بباريس، هي خير ما أنتج سارتر: إحكام صنعة فنية، وبراعة حوار، وإبداع تسلسل. بيد أن هذا كله كان على حساب التضحية بالجانب الفكري الذي ظل يميز حتى الآن ما أبدعه من قصص وتمثيليات على السواء، فضلاً عما في موضوعها من ميل صاحبها في العهد الأخير إلى معالجة أمور تتصل بالمشاكل العصرية الحية، والسياسية منها على وجه التخصيص، وهو ما يشاهد كذلك في. المسرحيتين اللتين سبقتا هذه مباشرة: وهما «موتى بلا قبور» (Morts sans sépulture) و«العاهر المهيبة» (La Putain Respectueuse) ففي الأولى عرض لموضوع المقاومة وما تستلزمه من قيم تتصل بالالتزام (engagement) نحو الجماعة والرابطة التي يندرج الفرد فيها، وفي الثانية تصوير أخاذ لتلك المشكلة الأليمة التي يندى لها جبين الانسانية، مشكلة معاملة الزنوج والشعوب الملونة. ولهذا فليس لنا أن ننتظر من مسرحيتنا هذه تلك العبارات المنحوتة المليئة بالمفارقات في أغلب الأحيان مما

---

(١) (Les Mains Sales Paris 1948): : (Jean - paul Sartre) وقد ظهرت أولاً في مددي مارس وابريل من مجلته «الأزمنة الحديثة» (Les Temps Modernes) ثم ظهرت في مجلد لدى الناشر جاليمار (Gallimard). ويجب أن ننوه هنا ببراعة تمثيل فرانسوا بريبه الذي مثل دور هوجر خير تمثيل، ولولا اشتغال هذا الفنان بالسينما لعُدَّ من مفاخر التمثيل المسرحي في العالم كله.. لا في تاريخ المسرح في فرنسا. فقد كان الحركة كلها ولكن في غير تصنع أو إفراط. كما لا يفوتنا أن ننوه بفضل اندريه ليجيه (André Lauguet) الذي مثل دور هيدرر فبرع في تصوير بروده ونزعته الواقعية ومكره الثعلبي. وهو ينتسب إلى أسرة ليجيه المشهورة في تاريخ المسرح الفرنسي.

نراه واضحاً في بقية قصص سارتر وتمثيلياته. وإذا كان لنا أن ننشد فيها أفكاراً، فلنلتمسها حية في أشخاص تجسدوها، وكانت فعالهم - أكثر من أقوالهم - خير تعبير عنها. وما من مراء في أن هذا النحو هو الأوفق انطباقاً على فن المسرح، بوصفه فناً خالصاً.

وخلاصة هذه المسرحية انه حدث في بلد، يغلب على الظن أنه من بلاد البلقان، أن كان فيه صراع بين فريقين من أبنائه: فريق - يتزعمه الوصي على العرش - يدعو إلى التفاهم مع الدولة المحتلة (ألمانيا)، والآخر اشتراكي النزعة يقاوم منتظراً الخلاص لنفسه ولبلاده على يد الدولة المعادية لتلك الدولة المحتلة (روسيا) وعلى رأسه هيدرر. فلما بدأ نجم الدولة المحتلة في الأفول وبدأت الهزيمة تدب إلى دولتها الزاحفة رأى الفريق الأول أن يدور مع الشمس فيترضى الدولة المعادية (روسيا). هنالك كان عليه أن يستجلب رضا الفريق الاشتراكي المعتمد على معونة الدولة المعادية والمؤتمر بأمرها فعرض عليه التحالف معاً في وجه الدولة المحتلة. وهنا وقع الخلاف في الرأي بين أبناء الفريق الاشتراكي. فنفر رأى أن الظروف تدعو إلى المسالمة في هذه اللحظة مع الفريق الآخر حتى يتم النصر للدولة المحالفة لحزبهم وهنالك يكونون أصحاب الأمر المطلق فيتحكمون في الآخرين كما يشاؤون. ونفر آخر يرى الخيانة كل الخيانة في هذه المسالمة، لأنهم يرون أن الأمر أمر مبادئ، لا تحقيق منافع عملية أو بلوغ قصد مادي محدود. والنفر الأول عقد لواءه لهيدرر (Hoederer). لهذا رأى النفر الآخر أنه لا بد من القضاء عليه حتى لا تقع تلك الخيانة، فعقدوا العزم على اغتياله ووجدوا أن هذا الأمر يمكن أن يوكل إلى أحدهم وهو هوجو (Hugo)، وإن توجسوا منه خيفة لأنه شاب نظري من رجال الفكر لا العمل، «لا هم له إلا اتخاذ مواقف خاصة، ولأنه بورجوازي لا يعمل إلا إذا لذ له العمل، ويهجر العمل من أجل نعم أو لا» (ص ٢٧) «وهو فوضوي، لكنه مع ذلك رجل يائس» كما نعته خصومه، أعني خلانه ورفقاءه في الحزب، وهو في نظر نفسه «ليس من رجال النظر والفكر»، بل هو قد برم بالكتابة ويريد أن يقوم بأفعال، أفعال رائعة فيها مخاطرة، وهو يريد أن يتحمل عبء مسؤولية هائلة، إلى درجة التضحية بحياته في سبيل

إنقاذ كرامته وعدم المساومة على مبادئه. وهو في نظر زوجه «طفل عاقل. لكن الاطفال العقلاء... هم أولئك الذين يتكون منهم ثوريون كأخطر ما يكون الثوريون إنهم لا يقولون شيئاً، ولا يختفون تحت المنضدة، ولا يأكلون من الحلوى إلا حبة فحبة، بيد أنهم يجعلون المجتمع يدفع ثمن هذا غالياً» (ص ٧٠).

صدر الأمر إلى هوجو إذن باغتيال هيدرر الزعيم. الخائن في نظر أولئك النظريين المتطرفين الحالمين. فاحتال على الفرص حتى وجدها سانحة لما عرف أن هيدرر في حاجة إلى شاب متزوج ليتخذ منه كاتباً له، وهو المتزوج وهو الشاب، فليعرض نفسه للعمل عند ذلك الزعيم الذي تولى حراسته في مسكنه البعيد قليلاً عن العاصمة، رجال أشداء. ومضى عهد دون أن ينجز ما أمر به، ورفاقه فلقون لأن أمر التحالف بين الفريقين المتنابذين صار قاب قوسين أو أدنى فحثوه على الانجاز، وحثته كذلك زوجه اللعوب التي نراها على المسرح ترتدي زياً كان البدع الخاص في باريس آنذاك في مقاهي ومواخير سان جرمان دي بريه والحي اللاتيني. لكنه استمر يتردد ويماطل حتى طال به الزمن واستطال، إلى أن حدث أن دخل مكتب رئيسه هيدرر ذات يوم فوجده يقبل زوجه. هنالك لم يتمالك نفسه فأطلق عليه عيارات نارية أردت هيدرر قتيلاً.

وهنا العقدة في المسرحية كلها: هل قتل هوجو هيدرر تنفيذاً لذلك الأمر، أو غيرة على شرفه؟ وفي هذا نجد في المسرحيه عبارات بعضها في داخل الحوار، وبعضها أشبه ما يكون بالحديث النفسي وإن كان جواباً عن سؤال تدور حوله هذه العقدة التي هي عصب التمثيلية كلها فهو حيناً يقول: «لست أنا القاتل، إنما الصدفة... هي التي أطلقت ثلاث طلقات نارية» (ص٢٤٥)، ويستمر في بيان حقيقة فعل الانسان، وإلى أي مدى هو مسؤول عنه، وتحت أي تأثير يخضع الانسان في فعله لما يصدر منه. «فالفعل يمضي بسرعة مفرطة. يصدر منك فجأة دون أن تعرف ما إذا كان ذلك لأنك أردته أو لأنك لم تستطع امساكه» (ص ٣٤). نعم إنه صدر إليه الأمر من الحزب. لكنه حينما فعل ما فعل لم يفكر في هذا الأمر: «فلم يكن ثمة أمر. إذ الأمر

يتركك وحدك ابتداء من لحظة معينة. لقد تخلف الأمر عني بينما تقدمت أنا وحدي وقتلت وحدي و. . لست أعلم بعد لماذا قتلت» (ص ٢٢) وهو حيناً آخر يستعرض رأي رفاقه في عمله، وقد انحازوا من بعد إلى الفريق الأول الذي حمل لواء دعوته هيدرر، بعد أن كانوا يرون فيهم خونة، لكنه نجاح العمل قد غشى على عيونهم فصاروا ينكرون فعلة هوجو وهم الذين أمروه بها! وبلغ بهم الأمر حداً جعلهم يريدون اغتيال هوجو نفسه إذا لم يخضع نزعته «النظرية الخيالية»، «المتطرفة»، «لحكمتهم الصائبة» هذه. لكن هوجو رجل مبادئ، وهو لا يحفل بكل هذه المساومات الرخيصة التي تؤدي إلى النجاح العملي في الحياة، بل ينبذها ويحتقر كل من يلجأ إليها. فليفعلوا به إذن ما يشاؤون. هنالك تجلت له نبالة هيدرر القتيل، لأنه شهيد مبادئ آمن بها حقاً. ولهذا بدا هوجو يحبه منذ تلك اللحظة التي رأى فيها من رفاقه ما رأى. «فشخص مثل هيدرر لا يموت صدفة، إنما يموت في سبيل أفكاره، في سبيل سياسته وأنه مسؤول عن موته فإذا أنا اعترفت بجريمتي على رؤوس الأشهاد، وإذا طالبت أن ألقب بلقب راسكولنيكوف (وهو بطل رواية «الجريمة والعقاب» لدوستويفسكي ويرمز إلى القاتل المتغلغل فيه طبع الاجرام، لكن لاسباب فكرية روحية أو مبادئ معينة) وإذا قبلت أن أدفع الثمن الواجب أداؤه، هنالك يكون هيدرر قد ظفر بالموت اللائق به» (ص ٢٥٩).

ومن أجل هذا يرى هوجو أنه لم يقتل هيدرر (الحقيقي - أي رمز الخيانة للمبادئ) بعد، «لا، لم أقتله بعد، إنما الآن فحسب ساغدو لقتله وقتل نفسي معه» (ص ٢٥٩) ويمضي هوجر قدماً ليلقى أولئك «الرفاق» الذين أصابهم «التعقل» والذين قرروا قتله إن لم يرضخ للتوجيه الجديد. فليقتلوه أو ليقتلهم جميعاً، فهو الحر الأبي الذي لا يقبل في المبادئ أية مساومة مهماتؤدي إليه من نجاح عملي في الحياة. وتختم المسرحية بقوله بكل إباء: «لا، لست قابلاً للاسترداد» (ص ٢٦٠) أي للانخراط في سلك هذه الجماعة بعد أن ضُرِبَ بالمبادئ عرض الحائط.

وفي هذا العرض الموجز يتبدى لنا لب المسرحية وهو الصراع بين الفرد

المتوحد بمبادئه، السخي في أفعاله، الأبي في مواقفه، وبين ما يسميهم سارتر باسم «اللئام» أو «الأوغاد» (Salauds) فهؤلاء منافقون، مشايعون للقاعدة العامة والعرف المألوف، مساومون على مبادئ الشرف والكرامة في سبيل الظفر بنجاح مادي رخيص، يسلكون حياة آلية رتيبة مطردة المجرى، بحيث يمكن أن تستبدل أي واحد منهم بالآخر دون أن يتغير شيء، لأنهم يضربون جميعاً على قالب واحد، ومثلهم مثل المصنوعات ذات الانتاج بالجملة. أما الشخص الفريد فهو ذلك الذي يعزف عن «شخصيته» أي عما هو قالب ثابت، كيما يفسح المجال أمام تلقائية الفعل وحرية الانبثاق وهو ذلك الذي يطرح ما يسمونه «الواجبات»، أعني تلك الأوامر التي تفرض على أفكارنا وعواطفنا نظاماً صناعياً وتقسرنا على الدخول في قوالب تعسفية؛ وهو ذلك الذي يدع ذاته ومنطقها الخاص. وكما قال هوجو في هذه المسرحية: «أما الناس فلا يعنيني منهم ما هم، بل ما يمكن أن يصيروه» (ص ٢١٢).

وفي هذا توكيد لمعنى الحرية التي لا يحدها أى حد. فأفعالنا نفسها تنطلق من ذاتها دون أن يقهرها على ذلك ولا مجرد الباعث. فكل فعل هو مجاني تلقائي، والوجود خال من الضرورة. والمهم هو الحدوث والامكان ذلك أن «كل موجود يولد بلا سبب، ويستطيل به العمر عن ضعف منه، ويموت بمحض المصادفة» (سارتر: «الغثيان» (Nausée)، ص ١٩٣) ومغزى هذه المسرحية كلها يتلخص في قول سان جوست (Saint - Just) بنفس الأحجار تستطيع أن تبني للحرية معبداً أو قبراً».

خلاصة مذهبنا الوجودي

الزمان الوجودي

غاية الموجود أن يجد ذاته وسط الوجود. فالوجود نوعان: مطلق ومعين، وكلاهما يطلق بعدة معان. أما المطلق فيمتاز خصوصاً بمميزات ثلاث أولها: أن تصوره أعم التصورات حتى إنه ليعلو على المقولات نفسها. وإذا كان كذلك، فهو غير قابل لأن يحد، لأن الحد إنما يتم بالجنس والفصل، وفكرة الوجود لا تدخل تحت أي جنس، ما دامت أعم الأشياء، وليس لها في ذاتها فصل نوعي، لأنها غير متعينة أي تعين. وتلك خاصيته الثالثة، إذ ما دام غير قابل لأن يحد، فإنه سيكون غير معروف الماهية، ولكنه مع ذلك معروف الآنية، لأنه الصفة الأولى كل الأولية.

ومن شأن هذه الخصائص الثلاث أن لا تقدم لنا عن الوجود المطلق فكرة واضحة، مما كان مصدر الاشكال في فكرته باستمرار. فالواقع أن الوجود المطلق ليس وجوداً حقيقياً، لأنه إما وجود صرف فيه النظر عن كل تعين ولم نصل إليه في الواقع إلا بوساطة التجريد عن الواقع، وإما وجود كلي على هيئة الروح المطلقة أو «الصورة». وهو أيضاً وإن كان أقرب إلى العينية، نوع من التجريد، إذ فيه يفنى الفرد في كلي غامض لا نستطيع أن نحده إلا بواسطة الفرد. كما أن ما تضمنه من معان، هي من خصائص الوجود الحقيقي، قد فهم على نحو يسلبه هذا الطابع.

إنما الوجود الحقيقي هو وجود الفردية، والفردية هي الذاتية، والذاتية تقتضي الحرية والحرية معناها وجود الامكانية.

ذلك أن الموجود المعين على ثلاثة أنحاء: وجود الموضوع، ووجود الذات، والوجود في ذاته. أما وجود الموضوع فيقصد به وجود الموضوعات الخارجية عن الذات العارفة، أي وجود الأشياء في الزمان والمكان، سواء أكانت هذه الأشياء مادية، واقعية محسوسة أم مثالية ذهنية، والخاصية الرئيسية لهذا النوع من الوجود أنه وجود أدوات، أي أشياء يحيل بعضها إلى بعض ويستخدم بعضهم من أجل بعض، ثم إنه وجود ليس يعرف ذاته.

أما الوجود الثاني، أي وجود الذات، فميزته الأولى أنه يعرف ذاته. ففيه الأنا في نسبة مع نفسه، والاحالة فيه لا من الذات إلى الغير، بل من الذات إلى الذات، وهي إحالة لا تتسم بسمة الأداة، بل بسمة التوتر الحي والكلية الخصبة التي تحاول أن تفض مضمونها بواسطة الإيغال المستمر في الاستيطان الذاتي. فوجود الذات إذن وجود شاعر بوجوده، محيل إلى نفسه. وقد سمينا الوجود الأول وجود موضوع لأنه وجود بالنسبة إلى ذات، أما إذا صرفنا النظر عن هذه النسبة، فإن هذا الوجود يسمى الوجود في ذاته، وهو المسمى أحياناً، خصوصاً عند «كنت» باسم الشيء في ذاته، وهو وجود لا يبرره شيء، وخير ما يقال عن فكرته إنها فرض محدد، قصد به إلى وقف المعرفة الانسانية عند حد معلوم، ليس عليها ولا لها أن تتجاوزه. ولهذا فإنه ينتسب بالأحرى إلى نظرية المعرفة، مما يعفينا من البحث فيه هنا في مذهبنا الوجودي هذا.

لم يبق إذن إلا وجودان: وجود الذات ووجود الموضوع. فهل نرد الأول إلى الآخر، كما فعلت المادية؟ أو نرد الموضوع إلى الذات، كما فعلت المثالية؟ لا هذا ولا ذاك، إذ وجود الذات لا يمكن أن يفهم مستقلاً عن عالم الموضوعات الذي فيه تحقق الذات إمكانياتها عن طريق الفعل واستخدام الذوات الأخرى كأدوات في سبيل هذا التحقيق، لأنه لا بد لها أن تظهر في عالم تبذل فيه حريتها وتنتقل فيه ماهيتها من الإمكان إلى الواقع، أجل، إن هذا سيؤدي إلى سقوطها، ولكنه سقوط ضروري ليس فيه معنى القدح، وإلا بقيت إمكانية معلقة على هيئة وجودية ممكنة. ولا معنى للإمكان، إن ظل دائماً

معلقاً. كما لا نستطيع من ناحية أخرى أن نرد وجود الذات إلى وجود الموضوع لأن في هذا قضاء على الذاتية، إذ تصبح الذات موضوعاً من جملة الموضوعات في العالم، وفي هذا إلغاء لجوهرها. ولك أن تسأل بعد هذا. ولماذا لا نعدها موضوعاً من جملة الموضوعات في العالم؟ أو ليست الذات الواحدة في مقابل ذوات أخرى لا تقل عنها؟ أو لسنا نضعها لا كذات كلية واحدة، بل كذوات عدة، وإلا وقعنا فيما حاولنا تجنبه من رفض فكرة الكلي المطلق؟

والجواب عن هذا يستدعي البحث في معنى الذات التي نقصدها هنا.

أما الذات فهي الأنا المريد. والشعور بالذات إنما يتم في هذا القول: أنا أريد، ولكي يجد المرء ذاته، فعليه أن ينشدها في فعل الارادة، لا في الفكر كفكر، أي كحالة لا كعملية. ومن هنا كان الخطأ الأكبر في مقالة ديكارت المعروفة. لأن الفكر كفكر لا يمكن مطلقاً أن يؤدي إلى الوجود، وبالتالي إلى إثبات وجود الذات، اللهم إلا فهمنا الفكر بمعنى فعل الفكر، فبهذا وحده يمكن إنقاذ مقالة ديكارت. ولكنه إنقاذ لا يمكن أن يفيده في شيء، لأننا سنكون حينئذ بإزاء مصادرة على المطلوب الأول أو بإزاء تحصيل حاصل على أقل تقدير. لأن معنى هذه المقالة سيكون في هذه الحالة: أنا، أنا الذات المفكرة، موجود. ولن نكون حينئذ بإزاء انتقال من الفكر إلى الوجود بل انتقال من الذات إلى الوجود، أو، والمعنى واحد، من الوجود إلى الوجود أي اننا هنا بإزاء تحصيل حاصل.

إنما يتم الشعور بالذات حقاً في فعل الارادة، كما لاحظ مين دي بيران بحق: فهو شعور بالأنا المريد. ولما كانت الإرادة تقتضي الحرية ولا تقوم إلا بها، فالشعور بالذات يقتضي الشعور بالحرية. ومن هنا فإن الذات والارادة والحرية معان متشابكة يقتضي بعضها بعضاً. ولذا فإن الشعور بالذات يزداد بمقدار ازدياد الشعور بالحرية. والذات الحقة، الذات البكر التي تستمد وجودها من الينبوع الصافي للوجود الحقيقي، هي الذات الحرة إلى أقصى درجات الحرية، الحاملة لمسؤوليتها بكل ما تتضمنه من خطر أو قلق أو تضحية.

لكن الحرية تقتضي الامكانية، لأن الحرية تتضمن الاختيار، وكل

إختيار هو اختيار بين ممكنات. فإذا كان جوهر الذات في الحرية، فماهيتها تقوم إذن في الامكانية. وهذه الإمكانية ليست مطلقة، أي خالية من كل تحقق، بل لا بد لها من أن تتحقق. ومعنى تحققها أن تختار من بين الممكنات حتى إذا ما تم الاختيار، انتقلت الذات من حالة الحرية إلى حالة الضرورة والضرورة هنا هي تحقيق الامكانية، على هيئة وجود في العالم، ومن هنا أيضاً تثبت ضرورة وجود الذات في العالم بين أشياء.

نحن إذن بإزاء نوعين من وجود الذات: ذات مريدة حرة لا تحتوي غير إمكانيات لم يأن لها أن تتحقق بعد، وذات قد اختارت فحققت بعض إمكانياتها، وهي في طريقها إلى تحقيق الكل، إن أمكن. ووجود الذات على النحو الأول هو ما يسمى باسم الوجود الذاتي الممكن، ولما كانت هذه الامكانيات جوهر الذات وماهيتها فيمكن أن يسمى باسم الوجود الماهوي. وهو وجود يمتاز خصوصاً بالحرية المطلقة. والصلة فيه ليست صلة بين ذات وأخرى أو بين ذات وأشياء في العالم، وإنما هي صلة بين الذات وبين نفسها. أما الذات التي اختارت فيتحقق وجودها على هيئة الآنية أي الوجود - في - العالم بين أشياء.

والوجود الحقيقي الأصيل للذات هو الوجود الماهوي. لأن الصلة فيه بين الذات وبين نفسها، وهذه الذات إذن فردية إلى أقصى حدود الفردية وهذه الفردية المطلقة أو هذا الأنا، هو إذن الوجود الأصيل الذي أصدر عنه في كل أفكاري وأفعالي. وهي حينئذ في حالة عزلة كاملة، وحيدة مع مسؤوليتها الهائلة، شاعرة بأن لها معنى لا نهائياً، شعوراً يصدر إليها من كون حريتها المطلقة. وهي حالة تقرب من تلك التي نشدها كبار الصوفية وعبرت عنها القديسة تريزا الآبلية في قولها: «أنا وحدي مع الله وحده» والوجود الحق إذن هو هذا الوجود الذاتي، أما الوجود الموضوعي، أعني الوجود بين الموضوعات والحياة على غرار الموضوعات، فوجود زائف، لأنني لا أكون فيه مالكاً لذاتي، بقدر ما تكون الأشياء مالكة لي. والسقوط يأتي من الاتصال بأكبر عدد من الموضوعات. فالشرف في مرتبة الوجود يتناسب تناسباً عكسياً مع الاتصال بالغير أو بالأشياء.

والمهم في كل ما قلناه حتى الآن عن وجود الذات أن نفهم أن ثمة وجودين وجوداً للذات على هيئة إمكانية تنتقل إلى الواقع بفضل الحرية، فبواسطة الحرية التي للذات الممكنة تختار الذات بعضاً من أوجه الممكن وتحققه عن طريق الإرادة، وهذا التحقق العيني يتم في العالم، ويسمى حينئذٍ بالآنية وهذه الآنية نوع من التفسير والفهم، كما يقول هيدجر للوجود الممكن، أعني عرض ما فيه، لأن في هذا كيفية وجودها، أي إنها لا تتم إلا على هـذا النحو، وإلا لما كان ثمة تحقق وبالتالي لم تكن ثمة آنية. والمصدر الذي عنه تصدر الآنية في تفسيرها للوجود الممكن هو الزمان. ولهذا فإن كل محاولة لفهم الوجود عامة، والآنية بوجه خاص بدون الزمان محاولة فاشلة. فالزمان هو الشرط الأساسي في تكوين الآنية، وهو العامل الأصلي في انتقال الوجود إلى حالة الآنية، والزمانية حالة جوهرية للوجود المتحقق، أي للآنية. وعلى هذا فلا بد لنا. لكي نفسر حقيقة الوجود عامة أن نلجأ إلى الزمان فنفسر الوجود من ناحيته، وسنرى حينئذ أن الزمان يمكن أن يفسر به الطابع الأصلي للوجود، لكل ما في الوجود.

وعدم تفسير الوجود على أساس الزمان هو العلة في إخفاق كل ما قال به الفلاسفة من مذاهب في الوجود حتى الآن والذين حاولوا منهم إدخال الزمان - إلى حد ما - في تفسيرهم لبعض أنحاء الوجود، لم يفهموا الزمان بمعناه الحقيقي، بل كانت لديهم عنه فكرة إما مبتذلة زائفة وإما ناقصة، ذلك لأنهم فهموا الزمانية بمعنى الوجود «في الزمان» ووفقاً لهذا قسموه أقساماً: فقسم من الوجود يخضع للزمان ويجري فيه كأحداث الطبيعة والتاريخ وقسم لا يخضع له ولا يرتبط به كالنسب الرياضية. وكل هذا في داخل هذا الوجود. ثم قسموه قسمة ثنائية أخرى إلى وجود في الزمان، هو الوجود الفاني ووجود فوق الزمان هو الوجود الأزلي الأبدي، وبينهما هوة حاول البعض اجتيازها بسلسلة من المتوسطات، وقال البعض الآخر إنه ليس من الممكن عبورها.

والوضع الصحيح عندنا أن نفهم الوجود على أنه زماني في جـوهره وبطبيعته. وتبعاً لهذا فإن كل ما يتصف بصفة الوجود لا بـد أن يتصف بـالـزمـانيـة. وليس معنى الـزمـانيـة مجـرد الـوجـود «في الـزمـان»، وكـأن

الزمان إطار يجول فيه الوجود، كما ينظر عادة إلى المكان فيخلط بين الزمان والمكان، بل نقول فضلاً عن هذا، إن ما يدعون أنه «فوق الزمان» أو «خارج الزمان» هو أيضاً زماني، ما دمنا نعزو إليه صفة الوجود، وصفة الزمانية، إذن تطبع كل موجود وتشيع فيه، كروحه الحقيقية، فإن في وهي المقوم الجوهري لماهية الوجود، والعامل والفاعل في تحديد معناه.

وتفسير الوجود على هذا النحو فيه ثورة لا تقل في عنفها وخطر نتائجها عن تلك التي قام بها كوبرنيك في علم الفلك. فإذا كان كنت قد نعت مذهبه النقدي بأنه ثورة كوبرنيكية في نظرية المعرفة، فإن في وسعنا أن ننعت مذهبنا هذا بأنه ثورة كوبرنيكية في علم الوجود.

وكل ثورة تبدأ بهدم الأوضاع السابقة، لذا كان علينا أن ننقد عارضين ما قاله الفلاسفة من قبل في الزمان، وغرضنا من هذا النقد ليس سلبياً كله بل هو إيجابي في أهم نتائجه، وذلك بأن يكون النقد أداة لاستخلاص المشاكل والشكوك التي يتضمنها موضوع النظر، ثم لوضعه بعد في الوضع لصحيح المؤدي إلى تحقيق الغاية، وهي عندنا هنا تفسير الوجود على أساس الزمان.

والمذاهب التي وضعها السالفون من الفلاسفة في الزمان يمكن أن ترد إلى ثلاثة رئيسية: المذهب الطبيعي ويمثله أرسطو الذي حلل الزمان تحليلاً يمكن أن يعد الصورة العليا لتفسير الزمان والوجود المرتبط به عند الأقدمين. ثم المذهب النقدي أي المتصل بنظرية المعرفة، وهو الذي أقامه «كنت» وسار عليه من تأثره حتى نهاية القرن الماضي، والثالث هو المذهب الحيوي الذي فصله برجسون. هذا في داخل ميدان الفلسفة، أما في الفيزياء فثمة مذهبان رئيسيان: المذهب المطلق. ويمثله خصوصاً نيوتن، والمذهب النسبي الذي وضعه أينشتين.

ومن هذا البحث النقدي نستطيع أن نستخلص النتائج العامة التالية:

١ - ان الزمان نوعان: زمان فيزيائي وزمان ذاتي وسنسميه بعدُ بالزمان الوجودي.

٢ - أن مشكلة الزمان مرتبطة تمام الارتباط بمشكلة الوجود بوجه عام، وسنرى أن الزمان عامل جوهري مقوم للوجود.

٣ - أن الوجود وجودان: وجود الذات، ووجود الموضوع، ولكن الوجود الأصيل - بالنسبة إلى الانسان على الأقل - هو وجود الذات، حتى اننا سننتهي في آخر الأمر إلى قصر الوجود على وجود الذات.

٤ - أن المقولتين الرئيسيتين اللتين يتعين بهما الوجود هما الواقع والامكان وتبعاً لهما ينقسم الوجود إلى وجود ماهوي، وآنية.

٥ - أن الحرية هي الصفة الأولى لوجود الذات، وهذا يستخلص من النتيجة السابقة أي كنتيجة لفكرة الإمكان كما بيناها، والصلة بينها وبين الواقع.

٦ - أن مُشاقَّة الوجود لنفسه يجب أن تعد المسلَّمة الأولى التي على أساسها يجب أن يوضع كل مذهب في الوجود والأخلاق، وأن فكرة التوتر هي الفكرة التي يجب أن تسود كل نظرة وجودية وأخلاقية.

٧ - أن العقل المنطقي ليس هو الملكة الوحيدة التي يستطيع المرء بها أن يدرك حقيقة الوجود الحي. تلك أهم النتائج، والناظر إليها يلمح فيها القسمات العامة لمذهب في الوجود.

إن الشعور بالوجود لا يكون قوياً عن طريق الفكر المجرد لأن الفكر المجرد انتزاع للنفس من تيار الوجود الحي وانعزال في مملكة أخرى تذهب منها الحياة المتوترة الحادة. ولا يسودها فعل وحركة، بل صيغ خارجية عن الوجود الحي لا تنبض بدمه. إنما يتم هذا الشعور حقاً في حالة الفعل الباطن المنشب أظفاره في الحياة المضطربة في حالة التجربة الحية التي تستطيع فيها أن تكون على اتصال مباشر بالوجود في توتره. وهذا إنما يتم بملكة خاصة غير العقل، لسنا ندري كيف نسميها، ولعل خير لفظ يعبر عنها هو الكلمة العربية «وجدان» على أن نفهم هذا اللفظ بمعنى الملكة التي نعاني بها الوجود بما هو

عليه في نسيجه المتوتر على حال العاطفة وقوة الارادة. وقد استعملنا كلمة «معاناة» لكي نزيل فكرة العيان والرؤية وندل على أننا هنا بإزاء إدراك لا يتم إلا في تجربة حية مباشرة، لا يراعى فيها نسبة بين ذات وموضوع، بل استبطان مباشر من الذات لنفسها. ومن أهم نتائج القول بهذه الملكة إزالة المشكلة الكبرى في نظرية المعرفة، مشكلة الذات والموضوع، وهي مشكلة لم تستطع فكرة الإحالة المتبادلة في نظريات هسرل أن تحلها، لأنه استعان بفكرة الماهيات الخالصة، وهي فكرة تعود بنا إلى الصور الافلاطونية، وفي هذا إمعان في التجريد، مع أننا نريد الوصول إلى العيني المتقوم قدر المستطاع فضلاً عن أن نصيب الموضوع لا يزال كبيراً كما أن التجربة المحيلة ذات طابع عقلي تجريدي واضح، أما نحن فنرفض المشكلة على أساس أنها مشكلة تتصل بالوجود الفيزيائي، لا الوجود الذاتي، لأنه إذا كانت ثمة إحالة في هذا الوجود الأخير فذلك إنما يكون من الذات إلى الذات، فلا معنى، بعد للانقسام إلى ذات وموضوع، فضلاً عن أن التجربة هنا مباشرة فيها تحضر الذات نفسها بلا واسطة من صور أو كليات.

والوجدان يكون إذن عالماً للادراك يختلف تماماً عن عالم الإدراك الذي يكونه العقل، ولكن ليس معنى هذا أنهما مستقلان تمام الاستقلال، بل عالم الادراك العقلي في خدمة عالم الادراك الوجداني، وبهذا نود أن نفهم ما ينسب إلى العقل من وظيفة إيجاد الادوات والآلات. فنحن نفهم هذا على أنه عمل العقل يختص بالوجود الفيزيائي، والوجود الذاتي انما يتحقق ما به من امكانيات في العالم، أي في الوجود الفيزيائي بأن يتخذ من الأشياء أدوات للتحقيق، والعقل هو الذي يصنع هذه الأدوات، فالعالم العقلي إذن مهيأ لخدمة العالم الوجداني.

وموقفنا من العقل هنا ليس موقف تحقير لشأنه، بل العكس، ونحن نريد التفرقة الدقيقة بين ميدانه وميدان غيره، وليس في هذا أي معنى من معاني التقويم.

أما عن تحديد طبيعة الوجدان من الناحية الفسيولوجية، وهل هناك حقاً ملكة قائمة بذاتها من هذا النوع - فأمر لا نحسبنا بحاجة الى الخوض فيه،

أولاً لأن تحديد المراكز العقلية جسمانياً قد ثبت أنه مستحيل، وثانياً لأن فكرة الملكات فكرة عتيقة عُفّي عليها من زمان بعيد، فلا معنى لآثارتها بالنسبة إلى الوجدان.

والادراك بواسطة الوجدان يتم وفقاً لمقولات خاصة، تختلف تماماً عن مقولات العقل، وهي التي لم يعن الفلاسفة بغيرها حتى الآن. ولوضع لوحة هذه المقولات يجب أن يراعى الطابع الديالكتيكي لكل ما هو موجود، لأن الوجود كما قلنا نسيج الأضداد، وكل ما فيه يتصف بصفة التقابل، لأن الإمكان حين يستحيل إلى فعل لا يفقد بهذا طابع الممكن، والممكن جامع بين النقيضين لأن الإمكان بمعناه الحي الحقيقي لا بد أن يشمل القطبين المتنافرين، وإلا فلا معنى للامكان حينئذ. فكل موجود يتردد إذن بين قطبين متنافرين يضمهما في داخل ذاته. وهذا الاستقطاب هو في سياقه وتطوره ما نسميه بالديالكتيك. فالفارق بين الاثنين أن الأول منظور إليه من ناحية السكون، والثاني من ناحية الحركة، فالديالكتيك هو الانسياق الحركي للاستقطاب والديالكتيك عندنا غيره عند هيجل، لأنه عند هيجل منطق عقلي، وعندنا أنه الانسياق الوجودي الصادر عن العاطفة والارادة، وهذا الطابع العقلي للديالكتيك عند هيجل هو الذي أفسد عصبه الحقيقي أعني التعارض، مما اضطره إلى فكرة الرفع، التي هي المنفذ الواهي لمنطق هيجل، ولو كان جريئاً في منطقة، لاحتفظ له بالطابع الحركي على الدوام. ونحن نحتفظ للديالكتيك بهذا الطابع إلى أقصى درجة، لأن العاطفة والارادة والفعل بوجه عام تمتاز بالحركة المستمرة والمدة الدائبة السيلان والتغير الشامل للأضداد.

فلا مناص إذن من أن نجعل للديالكتيك هذا الطابع، وسنسميه باسم التوتر. فالتوتر معناه قيام المتقابلين مع بعضهما في وحدة لا يتخللها سكون أو توقف.

لهذا كان لا بد للمقولات من أن تمتاز بالتقابل ثم بالتوتر. ولذا سنجد لوحتها مكونة من زوج زوج، ولكل زوج وحدة متوترة فيها جمع معاً للمتقابلين مع الاحتفاظ بما لهما من استقطاب في أوج شدته، ولذا لن نسمي الوحدة باسم جديد، بل باسم مركب من المتقابلين معاً حتى يحتفظ تماماً بهذا التوتر.

وقد انتهينا إلى وضع هذه اللوحة من تأمل الأحوال السائدة المحددة لكل ما عداها بالنسبة إلى كل من العاطفة والارادة، ولذا انقسمت أولاً إلى قسمين: واحد خاص بالعاطفة، والآخر خاص بالإرادة. وكل منهما ينقسم بدوره ثلاثة أقسام، وكل قسم من الثلاثة يتركب من متقابلين ووحدة متوترة، فلدينا إذن ثلاثٌ مرة أخرى - مما يكون ثماني عشرة مقولة، هي:

عاطفة

أصل	تألم	حب	قلق
مقابل	سرور	كراهية	طمأنينة
وحدة متوترة:	تألم سار	حب كاره	قلق مطمئن

إرادة

أصل :	خطر	طفرة	تعال
مقابل :	أمان	مواصلة	تهابط
وحدة متوترة:	خطر امن	طفرة متصلة	تعال متهابط.

ويجب أن يلاحظ هنا أن كلمة «أصل» لا يقصد منها أن المقولة المقابلة مشتقة منه ومتفرعة عنه، بل كلا الأصل والمقابل إيجابي، وكلاهما محدد للآخر، مما يتبين بوضوح في الوحدة المتوترة التي فيها تؤكد إيجابية كلا الطرفين المتقابلين بكل ما فيهما من نفور وتناقض.

والمجال هنا ليس مجال دراسة هذه المقولات من الناحية النفسانية، فإن بحثنا هذا بحث في علم الوجود لا صلة له بشيء من هذا. إنما يتجه نظرنا إلى بيان مدلولها الوجودي، أعني معناها من حيث تكوين طبيعة وجود الذات المفردة. فلنأخذ في بيان كل منها من هذه الناحية بايجاز.

أما التألم فشعور الذات بأن شيئاً يحدها في وجود العيني فهي تريد أن تحقق إمكانياتها في العالم الذي قذفت به، لأن الاتجاه الأصيل فيها هو تحقيق

الامكانيات بقدر الوسع والطاقة، وتحقيق الامكانيات يصطدم بالغير، لأنـه لا يجري في داخل الذات وحدها، بل لا بد أن يجري في الغير، وإن كان ذلك كوسيلة لإثراء الذات بأفعال جديدة. فإذا ما لاقت، وهي بسبيل هذا التحقيق، مقاومة تألمت. وهذا يوضح لنا الأحوال المعروفة عن الألم مما لاحظه النفسانيون دون أن يستطيعوا تفسيره من الناحية الوجودية، وأولها أن التألم يزداد مقداره ونوعه تبعاً لازدياد الرقي في سلم الكائنـات. فهذا يفسـره النفسانيون على أنه راجع إلى رقي الشعور كلما علا الكائن في سلم التطور، وهذا ليس من التفسير في شيء، إنما هو ترديد لنفس المعنى بعبارة أخرى. أما نحن فنفسره من الناحية الوجودية على أساس أن الرقي في سلم التطور معناه تحقيق الكائن لإمكانيات أكبر، نوعاً ومقداراً، والتحقيق يلقى مقاومة من جانب الغير، وإذن فكلما ازدادت الامكانيات التي ستحقق ازداد الألم الناتج تبعاً لزيادة المقاومة. ولذا نرى البدائي أقل تألما من المدني المتحضر، والتطور في داخل كل حضارة شاهد صادق على ما نقول، إذ نحن نعلم أن عصر المدنية فيه يتألم الناس أكثر منهم في عصر الحضارة، ففي الحضارة اليونانية يشاهد ازدياد الشعور بالألم في العصر الهليني: فبدلاً من هذه النظرة الباسمة المقبلة على الحياة التي اتسم بها اليوناني في العصر الهومري، نرى في العصر الهليني وجوهاً شفها السقم. وفي الحضارة الأوروبية تشاهد الظاهرة بعينها: فالعهد السابق على الثورة الفرنسية كان عهد إشراق وسعادة أكبر من العهد التالي لها، حتى لنرى القرن التاسع عشر عبارة عن سلسلة من المتشائمين ابتداء من شوبنهور وإدورد فون هرتمن ونيتشه حتى بودلير ودوستويفسكي، وإلى اليوم عند هيدجر. وتفسير هذا هـو على نحـو ما قلنـا فقد ازدادت إمكانيات الانسان القابلة للتحقيق بواسطة النهضة الصناعية، ففتحت المجال واسعاً أمام تحقيق أكبر عدد من الامكانيات وبالتالي للاقاة أكبر مقاومة، وتبعاً لهذا معاناة أوفر قسط من التألم. وبهذا المعنى يمكن أن يفسر قول روسو: إن الحضارة تسلب المرء السعادة.

فالتألم مصدره الحد من تحقيق الإمكانيات، هو شعور من الذات الماهوية بأن ثمة مقاومة تعانيها من جانب الغير وهي تحقق ما بها من إمكانيات. ولما

كان تحقيق الامكانيات الطابع الأصلي لوجود الذات على هيئة الآنية فإن التألم إذن طابع أصيل للوجود الذاتي.

وهو يتدرج تبعاً لمقدار المقاومة ونوعها. وبهذا يفسر معنى التضحية وجودياً، إذ العلة في سموها هو شرف الموضوع الآتية منه المقاومة، وليس تضحية الجزء في سبيل الكل، كما تدعي النظرة النفسانية المبتذلة.

والتضحية تكون الدرجة العليا للتألم ولذا فإنها في النقطة التي يجتمع فيها أعلم تألم مع أعلى سرور، فالأطراف في تماس كما يقال. إذ لا يشعر المرء بألم خاص كما في الأحوال الأخرى للتألم، كما يشعر بسرور خالص على النحو المعانى في لحظات السرور، إنما هي تجمع بين الناحيتين وتفنيهما في نوع من الوحدة، لو عمقت لكانت وحدة التوتر: فالشهيد الذي يعلو جبينه الأسف الباسم هو الذي يحقق هذه الوحدة المتوترة بين الألم والسرور، والمثل التاريخي الواضح عليه سقراط الذي كان باسمًا في أشد لحظات المحنة. في هذه الوحدة المتوترة يبلغ الشعور بالذاتية والحرية أوجه لأنها جامعة بين النقيضين أو الضدين، فهي تعبر إذن عن نسيج الوجود الحي أدق تعبير.

والتضحية هي نقطة التلاقي بين الألم والسرور مما يفضي بنا إلى التحدث عن السرور وتفسيره عندنا وجودياً هو أن الأصل هو الوجود الماهوي وينتقل إلى الآنية بواسطة تحقيق الممكنات، وتحقيق الممكنات هو الفعل، والفعل إذن توكيد لإمكان، وفي التوكيد شعور بالذاتية ، إذ فيه نقل لها من القوة إلى الفعل، وكل ما يشعر بالذاتية على نحو ليس به مقاومة هو السرور. ويزداد السرور تبعاً لازدياد تحقيق الامكانيات، ويكون نوعه وفقاً لنوع ما يحقق منها. والدرجة العليا للسرور هي تلك التي تملك فيها الذات نفسها بكل ما وسعها تحقيقه من إمكانيات. وهي حالة تصل أوجها في الايثار المحقق لأقصى الإمكانيات الذاتية مع إغناء أكبر قدر من الذوات الغيرية في نفس الآن. وواضح أن الإيثار يلاقي التضحية في وحدة الألم السار، ففي كليهما طابع التوتر الصادر عن تعارض وتقابل في الاتجاه.

وبالإيثار قد انتقلنا إلى الثالوث الثاني في مقولات العاطفة، وهو المكون من الحب والكراهية في وحدة متوترة هي الحب الكاره، لأن الإيثار يتضمن معنى الحب بالنسبة إلى الغير، وذلك حين ينتقل الشعور من الذات المفردة إلى ذوات أو أشياء مغايرة. ولكن ليس معنى هذا أننا قد انتقلنا بهذا من الذات الوجودية إلى الغير الوجودي، بل العكس تماماً، فلا زلنا هنا في نطاق الوجود الذاتي. والحب بالمعنى الوجودي هو امتصاص الذات للغير وإفناؤها له في داخلها، والدافع إليه تملك الغير كأداة لتحقيق الممكن ومن هنا ارتبطت به فكرة التملك الخاص، مما يسمونه الاخلاص في الحب أو الأمانة في الزواج إلى آخره، لأن في هذا تحقيقاً للوجود الذاتي على نحو أكمل. ولهذا فإن الحب في الدرجة الأولى منه شعور باتساع الذات ونموها وفي أعلاه بتعمقها وانتشارها مع وحدتها حتى تشمل كل الغيرية، كما هي الحال في الحب الصوفي الالهي، وليس لهذا غير معنى واحد هو أن الذات قد اتسعت بوجودها حتى انتظمت كل شيء. ولما كان الحب كما فسرناه إفناء المعشوق في الذات، فإنه يتصف أولاً بأنه لا يشترط فيه التبادل. وثانياً بأنه على ارتباط وثيق بالخلق والانتاج أي بغريزة النسل.

ولكن الحب في الدرجة العليا منه يصير أثرة، لأنه شعور الذات بأنها وحدها الموجودة حقاً، مما يولد إحساساً بالكراهية لكل ما عدا الذات ولذا فقد أصاب من حللوا الكراهية بربطها بالحب، حتى قال نيتشه: إن الحب الأعمق هو أسمى كراهية.

والقمة العليا التي يجتمع فيها أسمى حب مع أعلى كراهية هي «الغيرة»، لأنها جامعة لأعمق محبة بالنسبة إلى المحبوب، وأشد كراهية لما عداه. وهي لهذا حب كاره، فهي إذن الوحدة المتوترة بين الحب والكراهية.

ولو نظرنا إلى هذا الثالوث الثاني وقارناه بالثالوث الأول لوجدنا أن هذا كان يقول بمجرد التحقق للامكانيات على صورة الآنية، أما الثالوث الثاني فيزيد عليه رغبة الذات في العلاء بنفسها باستمرار وتحصيل تحقيقات في الوجود أتم. وهو لهذا قوة دافعة بالذات إلى إغناء نفسها حتى تبلغ أقصى

درجة ممكنة لتمام التحقق الفعلي، ونزوع مستمر نحو بلوغ هذه الغاية، ومن هنا امتاز بالحركة الدائبة وبالخلق والايجاد، وليس للغريزة الجنسية معنى غير هذا من الناحية الوجودية. والثالوث الأول يعبر عن أشياء كائنة بالفعل. أي يشير إلى تحقق مضى وكان، بينما الثاني ينبئ عن تحقق لم يأت بعد وسيكون، أي أن الأول مطبوع بطابع الماضي، والثاني بطابع المستقبل. ومن هنا نرى أن الزمانية طابع ضروري لهذين الثالوثين الكاشفين للذات عن طبيعة وجودها، ونقول ضروري لأن الشعور بكل ثالوث منهما لا يتم إلا وفقاً لهذا الطابع: فالحب رأيناه دائماً يشير إلى آت لم يحقق بعد، وإلا انتهى ووقف ولم يكن ثمة حب. والألم والسرور يدلان على تحقق قد كان ونتج عنه هذا الشعور اللاحق. فكل من هذين الثالوثين يكشف إذن عن طابع الزمانية كعنصر داخل في تركيب الوجود.

وإذا كان الثالوث الأول قد كشف عن الماضي، والثاني عن المستقبل، فسنجد الثالث يكشف عن الحاضر.

والقلق من أهم الأحوال العاطفية التي عني بدراستها كيركجور وفي أثره هيدجر. وخلاصة تحليلهما أن القلق يكشف عن العدم. ونستطيع أن نفسر هذا بأن نقول إن الوجود الماهوى حين يصير متحققاً في العالم، تفقد الآنية بهذا السقوط في العالم بعضاً من إمكانياتها إذ لا تتحقق هذه الامكانيات حتى بالنسبة إلى شيء واحد، وبالتالي ستظل ثمة أشياء لم تتحقق. فالآنية إذن باعتبارها في العالم يعوزها شيء، وهذا العوز أو النقص هو العدم الذي يشعر به الانسان في حال القلق، إذ نشعر حينئذٍ بانزلاق كل الموجود ونحن من بينه. ولكن ليس معنى هذا أننا نقوم بعملية تجريد سلبي كيما نبلغ العدم بل الشعور بالعدم في حال القلق يأتي قبل كل نفي وسلب.

ولكن القلق لا يكشف لنا عن هذا الجانب السلبي وحده، بل يكشف لنا أيضاً عن جانب ايجابي. ذلك أن العدم ناشئ عن تحقق امكانيات دون أخرى، وبدون العدم إذن لن ينكشف لنا الوجود العيني، لأن الشرط في التحقيق هو نبذ إمكانيات وأخذ أخرى تتعين في الوجود الحاضر في العالم. وهذا النبذ هو الفعل الناشئ عنه العدم. وهذا العدم هو الأصل في كل نفي

وسلب نقوم به في داخل الوجود، وهو العنصر المكون للطابع الديالكتيكي لهذا الوجود العيني.

ولأن القلق يشعرنا بالعدم فإنه يرتبط بالحاضر، ويقوم في الآن، لأن الشعور في هذه الحالة لا يتعلق بلحظة ذات كيان، بل ببرهة لاسمك لها إطلاقاً وهي ما نسميه باسم الآن. وإذا زاد القلق وبلغ أوجه، شعرنا بأن الزمان قد وقف نهائياً، وهذا الشعور بوقوف الزمان هو الشعور بالآن، لأن الآن لا تجري فيه حركة. ومن هنا أيضاً ارتبط القلق بالسرمدية، وذلك عن طريق الآن.

وموقفنا من العدم في حال الموت خصوصاً يجب أن يكون موقف «حب المصير» الذي دعا إليه نيتشه، وذلك بأن نعد هذا العدم الذي يقلق منه عنصرا جوهرياً في تركيب الوجود في العالم كما رأينا. فتتولد لدينا طمأنينة من ناحية ما يقلق «منه». أما الطمأنينة بالنسبة إلى ما يقلق «عليه» فيمكن أن تأتي بالرضا عما تحقق بالفعل من امكانيات، والرجاء في تحقيق اكبر قدر ممكن، وبهذا الرجاء تأخذ الطمأنينة طابعاً حركياً. ومن هنا نستطيع أن نقول إن الوحدة المتوترة للقلق والطمأنينة توجد في حالين بوجه خاص: حال القلق من الموت، وحال الطمأنينة في الرجاء، وإن كان التوتر ليس قوياً كل القوة في كلتا الحالتين،

أما طابع الزمانية في حال الطمأنينة فهو «الآن». إذ نشعر إبانها بتباطؤ الزمان.

وبذا ينتهي بياننا لمقولات العاطفة. ومنه يمكن أن نستنتج:

١ - أن كل مقولة تكشف عن جانب من الوجود: فالثالوث الأول عن الوجود بعد أن تحقق، والثاني عنه وهو ينزع إلى التحقق، والثالث عنه في حالة التحقق الفعلي على هيئة الحضور بالفعل.

٢ - أن كل جانب من هذه الجوانب يشير إلى طابع للزمانية باطن فيه بطوناً ضرورياً: فالأول يشير إلى الماضي، والثاني إلى المستقبل، والثالث إلى الحاضر.

٣ - أن الزمان، تبعاً لهذا، طابع جوهري للوجود يعين كيفياته، ويحدد طبيعة أحواله.

٤ - أن التوتر هو التركيب الأصلي للوجود، وفيه يبلغ الشعور بالوجود وذلك إبان وحدة التوتر - أعلاه، فتكون الذات على اتصال بالينبوع الحي للوجود.

٥ - أن أحوال العاطفة أحوال وجودية تعبر عن أحوال للوجود الذاتي في حال التحقق.

فالعاطفة إذن حال معبرة عن الوجود الذاتي في تحققه العيني - حال وجدانية لا فكرية، بمعنى أن الذات فيها مشتبكة مع نفسها مما ييسر لها إدراك الوجود على نحو أتم، إذ ليس من شك في أن الشعور بالوجود في حال الألم مثلاً، أقوى منه في حال المعرفة بالألم، إذ في الأول اتصال مباشر بين الذات والوجود، بينا هنا في حال المعرفة اتصال غير مباشر.

والحال أظهر في الارادة منه في العاطفة: إذ الإرادة قوة للوجود الذاتي بها يحقق ما فيه من إمكانيات على هيئة وجود بالفعل في وسط الأشياء والذوات الأخرى. وهذه القوة مصدرها الحرية التي للذات في أن تعين نفسها بتحقيق إمكانياتها، فتختار من بين الممكن أحد أوجهه وتنفذه بواسطة القدرة وهذا الاختيار ليس معرفة بالأفضل إنما هو فعل تعلق بأحد أوجه الممكن. وهذا الفعل أولى قد تصاحبه معرفة وقد لا تصاحبه.

ولما كان الممكن لا نهاية له، وكان التقابل صفة جوهرية في كل موجود كانت الإرادة في حالة عدم تيقن بالنسبة إلى ما يجب عليها أن تتعلق به من أوجه الممكن، فلا يبقى أمامها حينئذ إلا أن تخاطر بأخذ أحد الأوجه، وإلا التاث عليها الأمر وتوقفت عن الاختيار وبالتالي عن التحقيق. لهذا كانت المخاطرة الفعل الأول للإرادة، وكان الخطر أول مقولاتها، وفعل المخاطرة فعل لا معقول، ومع ذلك فهو وحده المؤدي إلى تحقيق الوجود، لأن تحقيق الوجود يستدعي المخاطرة ولذا قال نيتشه: «الحياة بوجه عام معناها

الوجود في حال الخطر، وفصل نظرياته في هذا بطريقة عامة غامضة نستطيع نحن أن نوضحها وفقاً لمذهبنا هذا في كون الوجود مليئاً بالأضداد المتساوية في درجة الامكان، ولذا فإن اتخاذ أحد أوجه الممكن ينطوي بالضرورة على مخاطرة، ولا بد من اتخاذ أحد الأوجه حتى يتم تحقيق الممكن وبالتالي تحقيق الوجود. وكلما قل نصيب تعين أوجه الممكن من اليقين، زاد قدر الخطر. وعدم اليقين يزداد قدره كلما ازدادت قيمة الفعل. فالخطر إذن طابع ضروري للوجود يزداد قدره وفقاً لازدياد قدر الفعل. ولهذا فإن صاحب الأفعال الجليلة هو المخاطر الكبير، ومن لا يخاطر، لا يظفر بشيء.

والمخاطرة تتم بفعل واحد لا نستطيع أن نعين فيه أجزاء، ولذا فإنها تتم في «الآن» ، وتشعر بطابع الحضور في الزمانية، ومن هنا أيضاً تشعر بالسرمدية. وبهذا نستطيع أن نفسر أقوال كبار الساسة والقواد الذين يتحدثون عن الأفعال التي تنطوي على مخاطرة كبرى بأنها ستقرر مصائر أمم لألف سنة مثلاً. فهذا الشعور صادر عن الشعور بأنهم يخاطرون بفداحة، والمخاطرة تتم فى الآن. ويقوى الشعور بالآن بقدر درجة المخاطرة وبالتالي هم يشعرون بنوع من السرمدية.

وهذا الشعور بالسرمدية هو الذي نجده في مقابل الخطر، أي في الأمان إذ نحس فيه بعدم التغير. ولا ضير على الذات من الشعور بالأمان، إنما الضرر من أن يكون مصدره وهماً. فالخطر الخالص مستحيل التحقيق، والأمن الخالص مضاد للوجود الحي، فلم يعد غير الخطر الآمن هو الذي يكفل للذات الوجود وتحقيق الإمكانيات في حرية ومسؤولية.

غير أن الانتقال من مخاطرة إلى أخرى لا يتم بطريق الاتصال، بل منفصلاً أي لا بد للذات في سيرها أن تثب من فعل آخر. ولهذا فإن المقولة الثلاثية الثانية اللإرادة هي مقولة «الطفرة».

ويدعونا إلى القول بالطفرة أن الوجود عندنا مكوّن من ذوات كل منها قائم بنفسه، مغلق عليه في داخل ذاته. وقد يكون في مذهبنا هذا تجديد

لفيثاغورية عفى عليها الزمان، ولكن هذا لن يزيدنا الا جسارة في توكيد هذا الانفصال في طبيعة الوجود. فمذهبنا هو أن الوجود مكون من ذوات منفصلة تمام الانفصال ، فقد غُلِّق من دونها كل باب يفتح مباشرة على الأخرى، ولا سبيل بعد هذا للاتصال إلا عن طريق الوثبة من الواحدة إلى الأخرى.

والأصل في هذه الطفرة أن الذات في تحقيقها للامكان لا بد لها من الاتصال بماهيتها، أعني وجودها الماهوي. كما لا بد لها من الاتصال بالغير، ولما كان بينهما هوة، لم يكن الاتصال ممكناً إلا بالطفرة. والطفرة هنا نفهمها بالمعنى المطلق، أي الذي لا يستلزم أي وسط تجرى فيه، وإلا وقعنا في الاتصال ·

ولكي نفهم كيف تتم الطفرة على هذا النحو، لا بد من القول بفكرتين اللامعقول، واللاعلية.

أما اللامعقول فيدعونا إلى القول به طبيعة الوجود نفسه، إذ هو يتضمن كما رأينا العدم، كعنصر مكون له، والعدم يناظره اللامعقول من الناحية الفكرية. وقد أتت نتائج العلم الأخيرة مؤيدة لما نقول به من حيث اللامعقول ثم من حيث اللاعلية، بل لم يقتصر الأمر على هذا إنما امتد أيضاً إلى فكرة المتصل. فقد أثبتت أخيراً نظرية الكم وجودَ الانفصال في تركيب الضوء والمادة على السواء، كما انتهت إلى هذا أيضاً الميكانيكا التموجية على الرغم من محاولاتها الفاشلة للتوفيق بين المتصل والمنفصل باضافة الموجة إلى الجسيم كما أثبتتا أيضاً أن الجبرية العلمية قد عفى عليها، ولم تعد ثمة وسيلة لتفسير التأثير عن بعد إلا بالقول بنوع من الطفرة. واذا كان الامر على هذا النحو فيما يتصل بالذرات المادية «غير الواعية»، أفليس من الأحرى أن يكون كذلك أيضاً بالنسبة إلى هذه الذارات الواعية، التي هي الذرات العاقلة؟

وليس معنى هذه بالفيزياء أن مذهبنا لا يكون صحيحاً بدونها، فإن علم الوجود سابق على الفيزياء وعلى أي علم آخر.

غير أنه لا بد مع ذلك من المواصلة مع الطفرة، والضرورة هنا ناشئة

عن ضرورة الفعل. وهذه المواصلة نوع من التوقف تقوم به الذات في طفراتها، توقفت مؤقتاً من أجل طفرات جديدة.

ولكن على أي نحو يتم الظفور؟

هنا تأتي المقولة الثلاثية الأخيرة فتحدده لنا على أنه ظفور متعال، لأن في تحقيق الامكانيات سمواً وارتفاعاً بالذات وإغناء لمضمونها، وهذا التعالي خالق فعال مهاجم باستمرار. فلا نقول كما قال هيدجر في فلسفته المستسلمة، إن الوجود قد سُلم لنفسه، بل نقول إن الوجود ظافر بامكانياته متحققة في حركة مستمرة: إذ هو محاولة الذات أن تعلو على نفسها بأن تغزو مواضع جديدة على الدوام: وهو إذن تعال موجه، سيتجه نحو شيء ليس بعد. ولذا يتجه نحو المستقبل، ويعبر إذن عن الآن المقبل.

وهكذا نرى أن المقولات الثلاثية الثلاث المكونة للإرادة تتصف بآنات الزمان الثلاثة هي الأخرى: الخطر يتصف بالحاضر، والطفرة بالماضي، والتعالي بالمستقبل، كما رأينا من قبل تماماً في حالة مقولات العاطفة.

ولو نظرنا في الفارق بين العاطفة والارادة من حيث الكشف عن طبيعة الوجود وجدنا انهما سيعبران معاً عن وجهي الوجود: فالارادة تعبر عن وجه القوة، أو الوجود كقوة، والعاطفة عن وجه الحال، أو الوجود كحال. والفارق بين القوة والحال أن القوة فعل، والحال انفعال، القوة لتحقيق الإمكان، والحال للتحقق بالإمكان.

وبذا ينتهي بيان المقولات.

والمقولات تفضي بدورها إلى وضع منطق جديد يقوم على نفس المبدأ، مبدأ التوتر. فنحن نرفض مبدأ عدم التناقض الذي يقوم عليه المنطق العقلي لأنه لا يعبر عن حقيقة الوجود الواقعي، هذا الوجود الذي يقوم على التناقض والتمزق والجمع بين الأضداد، فمن الواضح أن هذا المبدأ قد أخفق في كل ما يدخله الزمان، فلم ينجح إلا في العلوم العارية عن الزمان وهي

الرياضيات، وهي التي يميل المنطق العقلي، كما هو طبيعي إلى التشبه بها اليوم.

وليس المجال هنا مجال تفصيل هذا المنطق الجديد، الذي نسميه منطق التوتر، في مقابل منطق اتفاق الفكر مع نفسه، وما هي أقسامه وكيف يدرك على أساسه الوجود الذاتي، وما لهذا من نتائج على أعظم جانب من الخطر فيما يتصل بالكشف عن هذا الوجود إنما نجتزئ هنا بذكر الأصول العامة التي يقوم عليها.

وأولها أن الزمان يجب أن يكون داخلاً في التقويم المنطقي للحقيقة الوجودية، وبالتالي يجب أن ندخل العدم إلى جانب الوجود في كل موضوع منطقي، واتحاد الوجود واللاوجود في موضوع واحد هو ما نسميه باسم التوتر. والتوتر إذن هو طابع الوجود الذاتي، ولذا كان منطق هذا الوجود منطق التوتر.

والتوتر إذن نقيض الهوية، لأن هذه تنشد المتساوي والمؤتلف، والتوتر ينشد اللامتساوي والمختلف، ذلك أن منطق الهوية يميل إلى جعل الصلة بين الموضوع والمحمول صلة مساواة أو ما يقرب منها، مما وجد صورته العليا في المنطق الرياضي.

والنتائج لهذا عديدة، أولها في نظرية الحمل، فعندنا أن الحمل ليس إضافة محمول إلى موضوع، إذ الوجود أو الصفة الوجودية ليست مجموعة مقادير يضاف بعضها إلى بعض ليتكون منها شيء، وإلا لكان في ذلك أوهام عدة: أولها أن الجمع لا يتم إلا بين وحدات من نوع واحد، ونحن هنا نجمع بين مقادير من أنواع مختلفة؛ فالحيوانية غير النطق من حيث النوع، وثانيها أن الجمع لا يتكون عنه شيء جديد، بينما نحن نرى الانسان يختلف في جوهره عن الحيوان وعن النطق. فالحكم إذن ليس عملية جمع إنما هو تعبير عن حال واحدة يلبسها الوجود دفعة واحدة، هو وحدة من الوجود واللاوجود لا تقبل التجزئة بحال. والحمل هو التحقق منظوراً إليه من ناحية القول

أو اللوغوس، ولما كان التحقق يدل على خلق، فالحمل يدل على خلق، وبالتالي يتضمن الجدة.

وبفكرة الجدة هذه نستطيع أن ننقذ المنطق من تحصيل الحاصل الذي تردى فيه حتى الآن، إذ التوتر يدل على التحقق، والتحقق فعل، والفعل خلق، وبالتالي يدل على جدة.

وعلينا إذن أن نلغي مبدأ المنطق التقليدي كله، وهو: اتفاق الفكر مع نفسه، ونستبدل به هذا المبدأ؛ ألا وهو: توتر الوجود مع ذاته الخالقة باستمرار.

وتبعاً لهذا نحن نقسم الأحكام إلى قسمين: أحكام وجودية، وأحكام هوية. الأخيرة هي القائمة على مبدأ الهوية، وليس فيها جدة، ولا قيمة لها من الناحية الوجودية، بل كل قيمتها من الناحية اللغوية أو العقلية، لأنها من نوع التحليل. أما الأحكام الوجودية فهي المعبرة عن واقع أو حال يكون فيها الوجود دفعة واحدة.

وعلينا بعد هذا أن نقسم الأحكام من حيث «الزمانية»، بدلاً من تقسيمها كما في المنطق العقلي من حيث الجهة، فعلينا أن نقسمها من حيث الزمانية إلى: أحكام حضور، ومضي واستقبال. ولا بد من تعيين الزمانية في كل حكم، وإلا كان ناقصاً فلا معنى لقولي، سقراط فان، إذا لم أتبعه بقولي: حاضراً، أو ماضياً، أو مستقبلاً. وهذه الزمانية ملحوظة في كل حكم، وإن لم تكن دائماً ملفوظة.

والصلة بين الموضوع والمحمول ليست صلة تداخل أو تضمن أو إضافة، بل هي عندنا صلة متوترة تمثل حالا واحدة للوجود. فالصلة بين سقراط وفان في المثال السابق صلة حال وجودية فيها سقراط كموجود متصف بها، واتصافه بها ليس زائداً على ذاته، بل صفته من عين ماهيته.

أما تقسيم القضية من حيث الكم فلا يعني الأحكام الوجودية في شيء، لأن هذه لا تنظر إلى المحمول، أو الموضوع على أنه دو كم. ولكن الأمر على غير هذا بالنسبة إلى التقسيم الثالث للأحكام، أعني من حيث الكيف. فإن فكرة السلب فكرة رئيسية في شرح الوجود، وهي التعبير العقلي عن العدم الذي قلنا عنه إنه عنصر جوهري مقوم للوجود منذ كينونته ولكننا نختلف في فهمه عن المنطق التقليدي. فإن منطق التوتر يفهمه على أن كل موجود تنقصه إمكانيات لم تتحقق وهذا النقص يعبر عنه بحكم سلبي.
والسلب نوعان: مطلق وهو الدال على استحالة الوصف بالنسبة إلى الوجود الماهوي للذات المعينة، وسلب مقيد هو الدال على الإمكانية غير المتحققة وهذا الأخير هو الجدير بالعناية حقاً.

والسلب عندنا له نفس المرتبة التي للإيجاب. فلا يدرك أحدهما بغير الآخر لأن المتقابلات تكون وحدات لا انفصام لها.

ويمتد أثر هذه النتائج إلى كل مسائل المنطق، مما ينتهي إلى وضع منطق جديد شامل يستطيع الكشف عن حقيقة الوجود والعامل الرئيسي في تكوينه هو إدخال الزمان في مسائله. فبادخال الزمانية في المنطق ندخل التوتر والخلق: التوتر لأنه الجمع بين السلب والإيجاب، والسلب معناه الوجودي العدم، والعدم مصدره التناهي، والتناهي أصل الزمان، فالسلب ناشئ إذن عن الزمان، والعدم أيضاً شرط التحقق في الوجود، لأن التعين لا يتم إلا بالسلب والتحديد وهذا هو العدم. أما الخلق فلأن الزمان أصل العدم، والعدم شرط الوجود.

وهنا نصل إلى النقطة الحاسمة في مذهبنا الوجودي، وهي فكرة العدم. فالناس قد أدركوا من قديم الزمان أن العدم معقد الصلة بين الزمان وبين الخلق، وإن كانوا فهموا المسألة على أنحاء مختلفة كل الاختلاف يمكن مع ذلك أن ترد في النهاية إلى اثنين: النظرة الفلسفية والنظرة الدينية. والنظرة الأولى تحاول استبعاد فكرة العدم، لذا لم تعن بتحليل مضمونه كثيراً، وفهمته خصوصاً بمعنى السلب في المنطق العقلي، وعني به برجسون من أجل إلغاء فكرته. ويلاحظ على كلامه هنا أنه لا يزال ينظر إليه بمعنى السلب العقلي، إذ

يقول إنه يأتي بنوع من التجريد المستمر، ولكن هذا غير صحيح لأنني في حالة القلق الصادر خصوصاً عن فكرة موتي الخاص، أشعر بزوال الوجود دفعة واحدة، والعدم - كما قلنا - ليس تصوراً عقلياً بل هو شيء يقتضيه مجرد الوجود العيني نظراً إلى نبذ إمكانيات وأخذ أخرى. ويتمشى مع مذهب برجسون الفاسد في العدم مذهبه في الإمكان. مما أدى إلى إخفاقه في فهم الزمان، لأن الزمان يجب أن يفهم مرتبطاً بالعدم والامكان. لكن جاء هيدجر من بعد فعني ببيان المدلول الوجودى الميتافيزيقي للعدم، بوصفه التناهي المطلق.

أما مذهبنا نحن فهو أن القصور في فهم طبيعة العدم قد نشأ عن نفس ظاهرة الخلط التي حدثت بالنسبة إلى فكرة الزمان، إذ خلط بينه وبين الخلاء فتصور على نحو مكاني. والفهم الصحيح إنما يأتي وفقاً للنظرية التي أدلينا بها خاصة بطبيعة الوجود. فقد قلنا إن الحقيقة الواقعية مكونة على هيئة انفصال، والوجود إذن مكون من وحدات منفصلة بينها هوات لا يمكن عبورها إلا بالطفرة. فنقول الآن إن هذه الهوات هي العدم نفسه في وجوده الموضوعي. ولا يجب أن يفهم من هذه الهوات أنها خلاء، فنحن لا نفهم شيئاً اسمه الخلاء بالمعنى العادي المفهوم. فالهوات الموجودة بين الذرات في الوجود الفيزيائي تناظرها هذه الهوات الموجودة بين الذوات في الوجود الذاتي. ولما كانت هذه الهوات بين الذوات هي الأصل في الفردية، ففي وسعنا أن نقول إن العدم هو الأصل في الفردية.

ولما كانت الذاتية الفردية تقتضي الحرية، كنتيجة لها ضرورية، ففي وسعنا أيضاً أن نقول إن العدم هو الأصل في الحرية.

وفكرة العدم مفهومة على هذا النحو من شأنها أن تحل الإشكالات التي أثيرت حوله دون جدوى حتى الآن كما أنها فكرة خصبة في وسعنا أن نفسر بها سر الوجود كله:

فهي تضمن لنا أولاً أن العدم عنصر جوهري مكون للوجود، والعدم والوجود يكونان معاً نسيج الواقع، وليس منهما من يسبق الآخر زماناً أو رتبة أو علية؛

وهي ثانياً تضفي هالة من النور على كل الأفكار التي أدلينا بها حتى الآن. فالعدم كما رأينا هو الأصل في الفردية أو العكس، وفكرة الحرية تقوم على فكرة الفردية أو العكس، وفكرة التوتر مصدرها أيضاً فكرة العدم، لأن التوتر لا يتحقق كما قلنا إلا من مزيج من الوجود واللاوجود أي العدم، وأخيراً نجد أن فكرة الامكان مصدرها فكرة العدم، لأن الإمكان أصل الفعل، والفعل لا يتم إلا بطفرة الذات في الغير، وهي طفرة لا تقوم بها الذات إلا لأن ثمت عدماً. ومن هنا نرى أن الأفكار الرئيسية الموجهة إلينا في مذهبنا الوجودي وهي الفردية والتوتر والإمكان، ترتبط كلها بالعدم أوثق ارتباط وكأنه إذن البؤرة التي يشع منها النور على المذهب كله.

وفي وسعنا بعد هذا أن نجيب عن هذا السؤال: لماذا كان ثمة وجود ولم يكن عدم؟ قائلين إنه سؤال لا معنى له بعد. إنما السؤال الجدير بالوضع بعد هو: ما العلة الفاعلية لهذا الاتحاد بين الوجود والعدم من أجل تكوين الآنية؟

والجواب القاطع عندنا هو: إنها الزمان.

فلولا الزمان لما اتحد العدم بالوجود، وبالتالي لم تكن الآنية لتتكون، أي الوجود العيني بوجه عام. لذا كان الزمان خالقاً. ولا آنية إذن إلا وهي متزمنة بالزمان. ومن هنا كان علينا أن نجد خواص الآنية في الزمان، وهي خواص يمكن إجمالها في ثلاث: المنفصل، والتوتر، والإمكان.

أما صفة المنفصل فتدعونا إلى وصف تركيب الزمانية بالانفصال، بمعنى أن الزمان مكون من وحدات منفصلة عن بعضها البعض. ومن الخطأ كل الخطأ القول بالاتصال في الزمان.

والسر في هذا الخطأ اعتبارات نفسية وأخرى فيزيائية، أما الفيزيائية فهي تصور الحركة تصويراً إمكانياً. ولما كان الزمان مقدار الحركة، فلا بد أن يصور على غرارها، وهي تقتضي التماس، فلا بد أن يكون في الزمان اتصال ومن العجب الذي يستنفد كل عجب أن يعرف الزمان مع هذا بأنه «عدد» الحركة، مع أن العدد هو الكم المنفصل أي هو المنفصل بعينه. وفضلاً عن

هذا فإن الفيزياء المعاصرة لم تعد تقول بالاتصال، فلا يمكن أن تقوم فكرة الاتصال في الزمان إذن على اعتبارات فيزيائية.

أما الاعتبارات النفسانية فترجع إلى فكرة الذاكرة، إذ قال برجسون إن الذاكرة ملكة كلية قبلية تربط بين الأفعال في الشعور بطريقة متصلة، وفرق بين الذاكرة كعادة، والذاكرة الحقيقية التي تصور تياراً متصلاً. غير أن هذا التصوير لوظيفة الذاكرة غير صحيح، فقد اثبت بيير جانيه أن الذاكرة ترجع إلى الفعل المؤجل، ومعنى تأجيل الفعل حدوث انقطاع في تيار الشعور. والذكرى الخالصة التي يقول بها برجسون لا أساس لها. والواقع أن نظرية برجسون في الذاكرة إنما تقوم على نظريته في المدة ولا تقوم على الوقائع النفسية، وفي هذا دور ظاهر. فالاعتبارات النفسية هي الأخرى لا تسمح لنا أيضاً بهذا التصوير للزمان على أنه متصل.

والسؤال الذي يجب علينا أن نضعه بعد، هو: إذا كان الزمان على هذا النحو، فكيف نفرق فيه بين ماض وحاضر ومستقبل؟ والجواب عليه يرتد بنا إلى نظرية الوجود الماهوي وهو ينتقل إلى حال الآنية بواسطة دخول الزمان فيه. وهذه العملية تتضمن ثلاثة أدوار: الأمكان والفعل والتحقق بالفعل، أما الإمكان فمعناه أن الوجود الذاتي في حالة اضمار وتصميم لما يمكن أن يكون عليه، وهو سابق على الواقع بالضرورة لا كما يزعم برجسون، والفعل يمثل دور جريان التحقيق للممكن، أي يدل على شيء يجري حدوثه، أي يدل على الحضور المباشر، أما بعد التنفيذ فإننا نكون بإزاء الفعل وقد تحقق، أي بإزاء شيء قد كان. فهذه العملية تتضمن إذن: الفعل بوصفه ممكناً «سيكون» والفعل بوصفه حادثاً يجري كائناً، والفعل بوصفه شيئاً «قد كان» - «وسيكون» معناها المستقبل، «وقد كان» معناها الماضي، «وكائن» معناها الحاضر. وبهذا المعني نفرق بين ماض وحاضر ومستقبل، فآنات الزمان الثلاثة ذوات معان وجودية خالصة.

ولو عدنا الآن إلى لوحة المقولات لاستطعنا أن نفهم لماذا ارتبطت كل مقولة بحالة زمانية.

وما دام كل وجود فعلاً، وما دام كل فعل يقتضي التزمن بالزمان، فكل وجود متزمن بالزمان.

أما وضع السرمدية في مقابل الزمان فوهم لا مبرر له. إذ لا وجود إلا مع الفعل، ولا فعل إلا مع الإمكان، ولا إمكان إلا لفعل، ولا فعل إلا وينتهي إلى تحقيق شيء فعلاً. والامكان، والفعل إبان التحقق، والتحقق فعلاً هي آنات الزمان. فلا وجود إذن إلا بالزمان. وكل وجود يتصور خارج الزمان - هو وجود موهوم. ومصدر القول به محاولة الانسان القضاء على الجزع من الزمان - وهي محاولة لا صلة لها بحقيقة الوجود الحي، وعلينا أن نتجنبها. فكل إحالة إلى وجود غير زماني، إحالة إلى اللاشيء.

وجود أو لا وجود، تلك هي المسألة هنا أيضاً.

فإن كان وجود، فلا بد من الزمان، أما من دون الزمان، فليس ثمة وجود. ولا واسطة بينهما.

أما عن الأولية بين آنات الزمان، فالرأي بإزائها قد انقسم كما هو طبيعي إلى ثلاثة مذاهب: مذهب يقول بفكرة الحاضر السرمدي. ولذا يجعل الأولية والأولوية معاً للحاضر، ومذهب يجعلها للماضي وإليه ينسب المؤرخون وأصحاب النزعة التاريخية بوجه عام، ومذهب يجعلها للمستقبل ويمثله أصحاب النزعة الدينية خصوصاً كيركجور وهيدجر.

أما نحن فلا نذهب إلى القول بتفضيل آن على آن، بل نؤكد وحدة الآنات الثلاثة وحدة تامة في تكوينها الزمانية الأصيلة الحقيقية. أما الزمانية الزائفة فهي تلك التي تتعلق بأحد هذه الآنات دون الأخر. ذلك أن فكرة التوتر في الوجود تقضي علينا بهذا.

ومن هذا البيان لطبيعة الزمان قد انتهينا إلى الكشف عن حقيقتين رئيسيتين: الأولى أن لا وجود إلا مع الزمان وبالزمان، وأن كل موجود لا بد متزمن بالزمان، وتلك هي ما نسميه تاريخية الوجود. والثانية أن كل آن من آنات الزمان مكيف بطابع إرادي عاطفي خاص، فالزمانية إذن كيفية. وهاتان الحقيقتان معاً هما ما نعبر عنه بقولنا إن الوجود ذو كيفية تاريخية.

تلك هي الخطوط العامة لمذهب في الوجود جديد سنجعل مهمتنا في الحياة تفصيل أجزائه حتى نستطيع أن نحقق للانسان هذه الغاية التي قلنا إنها غاية الموجود.

فهرس الكتاب